Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique3189unse

3

REVUE BIBLIQUE

TROISIÈME ANNÉE. TOME III

REVUE BIBLIQUE

TRIMESTRIELLE

Publiée
Sous la direction des Professeurs de l'École pratique d'études bibliques
établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem.

Nova et vetera.

PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

BRUXELLES (Société belge de librairie, 10, rue Treurenberg). — **LONDRES** (Burns & Oates, 28, Orchard street). — **FRIBOURG** (Suisse) (Librairie de l'Université). — **FRIBOURG** (Grand-duché de Bade) (Librairie B. Herder). — **VIENNE** (Mayer & Cie, 7, Singerstrasse). — **MADRID** (Gregorio del Amo; 6, calle de la Paz). — **LEIPSIG** (L. A. Kittler, et F. A. Brockhaus). — **MUNICH** (Lentners'che Buchhandlung, Kaulingerstrasse, 26). — **RATISBONNE** (Fr. Pustet). — **ROME** (Sarracenl, 13, via della Università (Tipografia Poliglotta). — **NEW-YORK & CINCINNATI** (Fr. Pustet). — **ST-LOUIS** (U. S. of. A.) (B. Herder). — **ST-PÉTERSBOURG** (Ricker). — **VARSOVIE** (Gebethner & Wolff).

LETTRE ENCYCLIQUE

DE NOTRE SAINT-PÈRE LÉON XIII

PAPE PAR LA DIVINE PROVIDENCE

A TOUS LES PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES ET ÉVÊQUES
DU MONDE CATHOLIQUE EN GRACE ET COMMUNION AVEC LE SAINT-SIÈGE (1)

DE L'ÉTUDE DE L'ÉCRITURE SAINTE

A ses Vénérables Frères tous les Patriarches, Primats et Archevêques du monde catholique, en grâce et en communion avec le Saint-Siège

LÉON XIII

Vénérables Frères,

Salut et Bénédiction apostolique.

La Providence de Dieu, qui, par un admirable dessein d'amour a élevé au commencement le genre humain à une participation de la nature divine; qui ensuite a rétabli dans sa dignité première l'homme délivré de la tache commune et arraché à sa perte, a apporté à ce même homme un précieux appui, afin de lui ouvrir par un moyen surnaturel, les trésors cachés de sa divinité, de sa sagesse, de sa miséricorde.

Quoiqu'on doive comprendre dans la révélation divine des vérités qui ne sont pas inaccessibles à la raison humaine, et qui par suite ont été révélées à l'homme « afin que tous puissent les connaître facilement, avec une ferme certitude, sans aucun mélange d'erreur, cependant cette révélation ne peut pas être dite *nécessaire d'une façon absolue*, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a destiné l'homme à une fin surnaturelle. (Conc. Vat.).

« Cette révélation surnaturelle, selon la foi de l'Église universelle, est renfermée tant dans les traditions non écrites que dans les livres que l'on appelle saints et canoniques, parce qu'écrits sous l'inspiration

(1) Traduction empruntée à *l'Univers*.

de l'Esprit Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été livrés comme tels à l'Église. »

C'est ce que celle-ci n'a cessé de penser et de professer publiquement au sujet des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On connaît des documents anciens très importants qui indiquent que Dieu a parlé d'abord par les prophètes, ensuite par lui-même, puis par les apôtres, qu'il nous a aussi donné l'Écriture qu'on appelle canonique (saint Augustin, *De civ. Dei*), qui n'est autre que les oracles et les paroles divines; qu'elle constitue comme une lettre accordée par le Père céleste au genre humain voyageant loin de sa patrie, et que nous ont transmise les auteurs sacrés.

Cette origine montre bien quelle est l'excellence et la valeur des Écritures, qui ayant pour auteur Dieu lui-même, contiennent l'indication de ses mystères les plus élevés, de ses desseins, de ses œuvres. Il résulte de là que la partie de la théologie qui concerne la conservation et l'interprétation de ces livres divins est fort importante et de la plus grande utilité.

Nous avons eu à cœur de faire progresser d'autres sciences qui Nous paraissaient très propres à l'accroissement de la gloire divine et au salut des hommes; tel a été de Notre part le sujet de fréquentes lettres et de nombreuses exhortations qui, avec l'aide de Dieu, ne sont pas demeurées sans résultat. Nous Nous proposions depuis longtemps de ranimer de même et de recommander cette si noble étude des saintes Lettres, et de la diriger d'une façon plus conforme aux nécessités des temps actuels.

La sollicitude de Notre charge apostolique Nous engage et, en quelque sorte, Nous pousse, non seulement à vouloir ouvrir plus sûrement et plus largement, pour l'utilité du peuple chrétien, cette précieuse source de la révélation catholique, mais encore à ne pas souffrir qu'elle soit troublée en aucune de ses parties, soit par ceux qu'excite une audace impie et qui attaquent ouvertement l'Écriture sainte, soit par ceux qui suscitent à ce sujet des innovations trompeuses et imprudentes.

Nous n'ignorons pas, en effet, Vénérables Frères, qu'un certain nombre de catholiques, hommes riches en science et en talent, se consacrent avec ardeur à défendre les Livres saints ou à en propager davantage la connaissance et l'intelligence. Mais, en louant à bon droit leurs travaux et les résultats qu'ils obtiennent, Nous ne pouvons manquer

d'exhorter à remplir cette sainte tâche et à mériter le même éloge d'autres hommes dont le talent, la science et la piété promettent, dans cette œuvre, de magnifiques succès.

Nous souhaitons ardemment qu'un plus grand nombre de fidèles entreprennent, comme il convient, la défense des saintes Lettres et s'y attachent avec constance; Nous désirons surtout que ceux qui ont été appelés par la grâce de Dieu dans les ordres sacrés mettent de jour en jour un plus grand soin et un plus grand zèle à lire, à méditer et à expliquer les Écritures; rien n'est plus conforme à leur état.

Outre l'excellence d'une telle science et l'obéissance due à la parole de Dieu, un autre motif Nous fait surtout juger que l'étude des Livres saints doit être recommandée : ce motif, c'est l'abondance des avantages qui en découlent, et dont Nous avons pour gage assuré la parole de l'Esprit Saint : « Toute l'Écriture, divinement inspirée, est utile pour instruire, pour raisonner, pour toucher, pour façonner à la justice, afin que l'homme de Dieu soit parfait, prêt à toute bonne œuvre ». (Ep. ad. Tim.).

C'est dans ce dessein que Dieu a donné aux hommes les Écritures; les exemples de Notre Seigneur Jésus Christ et des apôtres le montrent. Jésus lui-même, en effet, qui « par ses miracles s'est concilié l'autorité et a gagné la multitude par la foi », avait coutume d'en appeler aux saintes Écritures en témoignage de sa mission divine.

Il se sert à l'occasion des Livres saints afin de déclarer qu'il est envoyé de Dieu et Dieu lui-même; il leur emprunte des arguments pour instruire ses disciples et pour appuyer sa doctrine; il invoque leurs témoignages contre les calomnies de ses ennemis, il les oppose en réponse au Saducéens et aux Pharisiens, et les retourne contre Satan lui-même qui les invoque avec impudence; il les emploie encore à la fin de sa vie, et, une fois ressuscité, les explique à ses disciples, jusqu'à ce qu'il monte dans la gloire de son Père.

Les apôtres se sont conformés à la parole et aux enseignements du Maître, et quoique lui-même eût accordé que des signes et des miracles soient faits par leurs mains, ils ont tiré des Livres saints un grand moyen d'action pour répandre au loin parmi les nations la sagesse chrétienne, vaincre l'opiniâtreté des Juifs et étouffer les hérésies naissantes.

Ce fait ressort de leurs discours et en première ligne de ceux de saint Pierre; ils les composèrent, en quelque sorte, de paroles de l'An-

cien Testament comme étant l'appui le plus ferme de la loi nouvelle. Ceci est non moins évident d'après les évangiles de saint Mathieu et de saint Jean, et les épîtres que l'on appelle catholiques; d'après surtout le témoignage de celui qui « devant Gamaliel se glorifie d'avoir étudié la loi de Moïse et les Prophètes, afin que, muni des armes spirituelles, il pût ensuite dire avec confiance : « Les armes de notre milice n'ont rien de terrestre : c'est la puissance de Dieu. »

Que tous, surtout les soldats de l'armée sacrée, comprennent donc, d'après les exemples du Christ et des apôtres, quelle estime ils doivent avoir de la sainte Écriture, avec quel zèle, avec quel respect il leur faut, pour ainsi dire, s'approcher de cet arsenal.

En effet, ceux qui doivent répandre soit parmi les doctes, soit parmi les ignorants, la vérité catholique, ne trouveront nulle part ailleurs des enseignements plus nombreux et plus étendus sur Dieu, le bien souverain et très parfait, sur les œuvres qui mettent en lumière sa gloire et son amour. Quant au Sauveur du genre humain, aucun texte n'est, à son sujet plus fécond et plus émouvant que ceux qu'on trouve dans toute la Bible, et saint Jérôme a eu raison d'affirmer que « l'ignorance des Écritures, c'est l'ignorance du Christ »; là on voit comme vivante et agissante, l'image du Fils de Dieu; ce spectacle, d'une façon admirable, soulage les maux, exhorte à la vertu et invite à l'amour divin.

En ce qui concerne l'Église, son institution, ses caractères, sa mission, ses dons, on trouve dans l'Écriture tant d'indications, il y existe en sa faveur des arguments si solides et si bien appropriés que ce même saint Jérôme a pu dire avec beaucoup de raison : « Celui qui est appuyé fermement sur les témoignages des saints Livres, celui-là est le rempart de l'Église ».

Si maintenant ils cherchent des préceptes relatifs aux bonnes mœurs et à la conduite de la vie, les hommes apostoliques rencontreront dans la Bible de grandes et d'excellentes ressources, des prescriptions pleines de sainteté, des exhortations réunissant la suavité et la force, des exemples remarquables de toutes sortes de vertus, auxquels s'ajoutent la promesse des récompenses éternelles et l'annonce des peines de l'autre monde, promesse et annonce faites au nom de Dieu et en s'appuyant sur ses paroles.

C'est cette vertu particulière aux Écritures, et très remarquable, provenant du souffle divin de l'Esprit Saint, qui donne de l'autorité

à l'orateur sacré, lui inspire une liberté de langage toute apostolique et lui fournit une éloquence vigoureuse et convaincante.

Quiconque, en effet, porte dans son discours l'esprit et la force de la parole divine, celui-ci « ne parle pas seulement en discours, mais en puissance, dans l'Esprit-Saint et avec grande abondance de fruits ».

Aussi on doit dire qu'ils agissent d'une façon maladroite et imprévoyante ceux qui parlent de la religion et énoncent les préceptes divins sans presque invoquer d'autre autorité que celles de la science et de la sagesse humaines, s'appuyant sur leurs propres arguments plutôt que sur les arguments divins.

En effet, leur éloquence, quoique brillante, est nécessairement languissante et froide, en tant qu'elle est privée du feu de la parole de Dieu, et elle manque de la vertu qui brille dans ce langage divin : « Car la parole de Dieu est plus forte et plus pénétrante que tout glaive à deux tranchants; pénétrant jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit ».

D'ailleurs, les savants eux-mêmes doivent en convenir, il existe dans les saintes Lettres une éloquence admirablement variée, admirablement riche et digne des plus grands objets : c'est ce que saint Augustin a compris et a parfaitement prouvé, et ce que l'expérience permet de vérifier dans les ouvrages des orateurs sacrés. Ceux-ci ont dû surtout leur gloire à l'étude assidue et à la méditation de la Bible, et ils en ont témoigné leur reconnaissance à Dieu.

Connaissant à fond toutes ces richesses et en faisant un grand usage, les saints Pères n'ont pas tari d'éloges au sujet des saintes Écritures et des fruits qu'on en peut tirer.

Dans maint passage de leurs œuvres, ils appellent les Livres saints « le précieux trésor des doctrines célestes, les éternelles fontaines du salut », les comparant à des prairies fertiles, à de délicieux jardins dans lesquels le troupeau du Seigneur trouve une force admirable et un grand charme.

Elles sont bien justes ces paroles de saint Jérôme au clerc Népotien : « Lis souvent les saintes Écritures, bien plus, ne dépose jamais le livre sacré; apprends ce que tu devras enseigner; que le langage du prêtre soit appuyé sur la lecture des Écritures. »

Tel est aussi le sens de la parole de saint Grégoire le Grand, qui a indiqué plus excellemment que personne les devoirs des pasteurs

de l'Église : « Il est nécessaire, dit-il, que ceux qui s'appliquent au ministère de la prédication ne cessent d'étudier les saints Livres ».

Ici cependant, il nous plaît de rappeler l'avis de saint Augustin : « Il ne sera pas au dehors un vrai prédicateur de la parole de Dieu, celui qui ne l'écoute pas au dedans de lui-même ».

Saint Grégoire encore conseillait aux orateurs sacrés « qu'avant de porter la parole divine aux autres, ils s'examinent eux-mêmes, pour ne pas se négliger en s'occupant des actions d'autrui ».

D'ailleurs cette vérité avait déjà été mise en lumière par la parole et par l'exemple du Christ, qui commença « à agir et à enseigner », et la voix de l'Apôtre l'avait proclamée, s'adressant non seulement à Timothée, mais à tout l'ordre des clercs, lorsqu'elle énonçait ce précepte : « Veille sur toi et sur ta doctrine, avec attention, car en agissant ainsi, tu te sauveras toi-même et tu sauveras tes auditeurs ».

Assurément on trouve pour sa propre sanctification et pour celle des autres, de précieux secours dans les saintes Lettres, ils sont très abondants surtout dans les psaumes. Toutefois, ceux-là seuls en profiteront qui prêteront à la divine parole non seulement un esprit docile et attentif, mais encore une bonne volonté parfaite et une grande piété.

Ces livres, en effet, dictés par l'Esprit Saint lui-même, contiennent des vérités très importantes, cachées et difficiles à interpréter en beaucoup de points; pour les comprendre et les expliquer nous aurons donc toujours besoin de la présence de ce même Esprit, c'est-à-dire de Sa Lumière et de Sa Grâce, qui, comme les psaumes nous en avertissent longuement, doivent être implorés par la prière humaine, accompagnée d'une vie sainte.

Et c'est en ceci qu'apparaît magnifiquement la prévoyance de l'Église. « Pour ne pas que ce trésor des Livres saints, que l'Esprit Saint a livré aux hommes avec une souveraine libéralité, restât négligé », elle a multiplié en tout temps les institutions et les préceptes. Elle a décrété non seulement qu'une grande partie des Écritures serait lue et méditée par tous ses ministres dans l'office quotidien, mais que ces Écritures seraient enseignées et interprétées par des hommes instruits dans les cathédrales, dans les monastères, dans les couvents des réguliers, où les études pourraient être prospères; elle a ordonné par un rescrit que les dimanches et aux fêtes solennelles les fidèles seraient nourris des salutaires paroles de l'Évangile. Ainsi, grâce à

la sagesse et à la vigilance de l'Église, l'étude des saintes Écritures se maintient, florissante et féconde en fruits de salut.

Pour affermir nos arguments et Nos exhortations, Nous aimons à rappeler comment tous les hommes remarquables par la sainteté de leur vie et par leur science des vérités divines, ont toujours cultivé assidûment les saintes Écritures. Nous voyons que les plus proches disciples des Apôtres, parmi lesquels Nous citerons Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe, puis les Apologistes, spécialement Justin et Irénée, ont, dans leurs lettres et dans leurs livres, tendant soit à la conservation soit à la propagation des dogmes divins, introduit la doctrine, la force, la piété des Livres saints.

Dans les écoles de catéchisme et de théologie qui furent fondées près de beaucoup de sièges épiscopaux, et dont les plus célèbres furent celles d'Alexandrie et d'Antioche, l'enseignement donné ne consistait pour ainsi dire que dans la lecture, l'explication, la défense de la parole de Dieu écrite.

De ces établissements sortirent la plupart des Pères et des écrivains dont les études approfondies et les remarquables ouvrages se succédèrent pendant trois siècles en si grande abondance que cette période a été appelée l'âge d'or de l'exégèse biblique.

Parmi ceux d'Orient, la première place revient à Origène, homme admirable par la prompte conception de son esprit et par ses travaux non interrompus. C'est dans ses nombreux ouvrages et dans ses immenses *Hexaples,* qu'ont puisé presque tous ses successeurs.

Il faut en énumérer plusieurs, qui ont étendu les limites de cette science : ainsi, parmi les plus éminents, Alexandrie a produit Clément et Cyrille; la Palestine, Eusèbe et le second Cyrille; la Cappadoce, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse; Antioche, ce Jean Chrysostome en qui une érudition remarquable s'unissait à la plus haute éloquence.

L'Église d'Occident n'a pas acquis moins de gloire. Parmi les nombreux Docteurs qui s'y sont distingués, illustres sont les noms de Tertullien et de Cyprien, d'Hilaire et d'Ambroise, de Léon le Grand et de Grégoire le Grand, mais surtout ceux d'Augustin et de Jérôme.

L'un se montra d'une pénétration admirable dans l'interprétation de la parole de Dieu, et d'une habileté consommée à en tirer parti pour appuyer la vérité catholique; l'autre, possédant une connaissance extraordinaire de la Bible et ayant fait sur les Livres Saints de magni-

fiques travaux, a été honoré par l'Église du titre de Docteur très grand.

Depuis cette époque jusqu'au onzième siècle, quoique ces études n'aient pas été aussi ardemment cultivées et aussi fécondes en résultats que précédemment, elles furent cependant florissantes, grâce surtout au zèle des prêtres.

Ceux-ci eurent soin, en effet, ou de recueillir les ouvrages que leurs prédécesseurs avaient laissés sur ce sujet si important, ou de les répandre après les avoir étudiés à fond et enrichis de leurs propres travaux, c'est ainsi qu'agirent, entre autres, Isidore de Séville, Bède, Alcuin. Ils munirent de gloses les textes sacrés, comme Valafride Strabon et Anselme de Laon, ou travaillèrent par des procédés nouveaux à maintenir l'intégrité des textes, comme le firent Pierre Damien et Lanfranc.

Au douzième siècle, la plupart entreprirent avec beaucoup de succès l'explication allégorique des saintes Écritures; dans ce genre, saint Bernard se distingua facilement parmi tous les autres; ses sermons ne s'appuient presque que sur les Lettres divines.

Mais aussi de nouveaux et abondants progrès furent faits, grâce à la méthode des Scolastiques. Ceux-ci, bien qu'ils se soient appliqués à faire des recherches relatives au véritable texte de la version latine, comme le prouvent les *Bibles corrigées* qu'ils ont fait paraître, mirent cependant plus de zèle encore et plus de soin à l'interprétation et à l'explication des Livres saints.

Aussi savamment et aussi clairement qu'aucun de leurs prédécesseurs, ils distinguèrent les divers sens des mots latins, établirent la valeur de chacun au point de vue théologique, marquèrent les différents chapitres des livres et le sujet de ces chapitres, creusèrent la signification des paroles bibliques, expliquèrent la liaison des enseignements entre eux. Tout le monde voit quelle lumière a été ainsi apportée dans les points obscurs. En outre, leurs livres, soit relatifs à la théologie, soit commentant les saintes Écritures elles-mêmes, manifestent une science profonde puisée dans les Livres sacrés. A ce titre, saint Thomas d'Aquin a obtenu parmi eux la palme.

Mais après que Clément V, Notre prédécesseur, eut attaché à l'Athénée de Rome et aux plus célèbres universités des maîtres de langues orientales, ceux-ci commencèrent à étudier la Bible, à la fois sur le manuscrit original et sur la traduction latine. Lorsque ensuite les mo-

numents de la science des Grecs nous furent rapportés, lorsque surtout l'art nouveau de l'imprimerie eut été inventé, le culte de la sainte Écriture se répandit beaucoup. Il est étonnant combien, en peu de temps, se multiplièrent les éditions des Livres sacrés, surtout de la Vulgate; elles remplirent le monde catholique, tellement même à cette époque si décriée par les ennemis de l'Église, les Livres divins étaient aimés et honorés.

On ne doit pas omettre de rappeler quel grand nombre d'hommes doctes appartenant surtout aux ordres religieux, depuis le concile de Vienne jusqu'au concile de Trente, travaillèrent à la prospérité des études bibliques. Ceux-ci, grâce à des secours nouveaux, à leur vaste érudition, à leur remarquable talent, non seulement accrurent les richesses accumulées par leurs prédécesseurs, mais préparèrent en quelque sorte la route aux savants du siècle suivant, durant lequel, à la suite du concile de Trente, l'époque si prospère des Pères de l'Église parut en quelque sorte revivre.

Personne, en effet, n'ignore, et il Nous est doux de le rappeler, que nos prédécesseurs, de Pie IV à Clément VIII, ont fait en sorte que l'on publiât de remarquables éditions des versions anciennes, de celle d'Alexandrie et de la Vulgate. Celles qui parurent ensuite par l'ordre et sous l'autorité de Sixte-Quint et du même Clément, sont aujourd'hui d'un usage commun. On sait qu'à cette époque furent éditées, en même temps que d'autres versions anciennes de la Bible, les bibles polyglottes d'Anvers et de Paris, très bien disposées pour la recherche du sens exact.

Il n'y a aucun livre des deux Testaments qui n'ait alors rencontré plus d'un habile interprète. Il n'y a aucune question se rattachant à ces sujets qui n'ait exercé d'une façon très fructueuse le talent de beaucoup de savants, parmi lesquels un certain nombre, ceux surtout qui étudièrent le plus les saints Pères, se firent un nom remarquable.

Enfin, depuis cette époque, le zèle n'a pas fait défaut à nos exégètes. Des hommes distingués ont bien mérité des études bibliques et ont défendu les saintes Lettres contre les attaques du rationalisme, attaques tirées de la philologie et des sciences analogues et qu'ils ont réfutées par des arguments du même genre.

Tous ceux qui considéreront sans parti pris ce résumé Nous accorderont certainement que l'Église n'a jamais manqué de prévoyance, qu'elle a toujours fait couler vers ses fils les sources salutaires de la

divine Écriture, qu'elle a toujours conservé cet appui, à la garde duquel elle a été préposée par Dieu, qu'elle l'a fortifié par toutes sortes de travaux, de sorte qu'elle n'a jamais eu besoin et qu'elle n'a pas besoin encore d'y être excitée par des hommes qui lui sont étrangers.

Le plan que Nous Nous sommes proposé demande de Nous, Vénérables Frères, que Nous Nous entretenions avec vous de ce qui paraît le plus utile à la bonne ordonnance de ces études. Mais il importe d'abord de reconnaître quels adversaires nous pressent, à quels procédés et à quelles armes ils ont recours.

Autrefois, nous avons eu surtout affaire à ceux qui s'appuyant sur leur jugement particulier, et répudiant les diverses traditions et l'autorité de l'Église, affirmaient que l'Écriture était l'unique source de la révélation et le juge suprême de la foi.

Maintenant nos adversaires principaux sont les rationalistes, qui, fils et héritiers pour ainsi dire de ces hommes dont Nous parlons plus haut, se fondant de même sur leur propre opinion, ont rejeté entièrement même ces restes de foi chrétienne, encore acceptés par leurs prédécesseurs.

Ils nient, en effet, absolument toute inspiration, ils nient l'Écriture, et ils proclament que toutes ces choses sacrées ne sont qu'inventions et artifices des hommes; ils regardent les Livres saints non comme contenant le récit exact d'événements réels, mais comme des fables ineptes, comme des histoires mensongères. A leurs yeux, il n'y a pas de prophéties, mais des prédictions forgées après que les événements ont été accomplis, ou bien des pressentiments dus à des causes naturelles; il n'existe pas de miracles vraiment dignes de ce nom, manifestations de la puissance divine, mais des faits étonnants qui ne dépassent nullement les forces de la nature, ou encore des *prestiges* et des mythes; enfin, les évangiles et les écrits des apôtres ne sont pas composés par les auteurs auxquels on les attribue.

Pour appuyer de telles erreurs, grâce auxquelles ils croient pouvoir anéantir la sainte vérité de l'Écriture; ils invoquent les décisions d'une nouvelle *science libre;* ces décisions sont d'ailleurs si incertaines, aux yeux mêmes des rationalistes, qu'elles varient et se contredisent souvent sur les mêmes points.

Et tandis que ces hommes jugent et parlent d'une façon si impie au sujet de Dieu, du Christ, de l'Évangile et du reste des Écritures, il n'en manque pas parmi eux qui veulent être regardés comme chré-

tiens, comme théologiens, comme exégètes, et qui, sous un nom très honorable, voilent toute la témérité d'un esprit plein d'insolence.

A ceux-ci viennent s'ajouter un certain nombre d'hommes qui, ayant le même but et les aidant, cultivent d'autres sciences, et qu'une semblable hostilité envers les vérités révélées entraîne de la même façon à attaquer la Bible. Nous ne saurions trop déplorer l'étendue et la violence de plus en plus grande que prennent ces attaques. Elles sont dirigées contre des hommes instruits et sérieux, quoique ceux-ci puissent se défendre sans trop de difficultés ; mais c'est surtout contre la foule des ignorants que des ennemis acharnés agissent par tous les moyens de séduction.

Par des livres, des opuscules, des journaux, ils répandent un poison funeste; par des réunions, par des discours, ils le font pénétrer plus avant; déjà ils ont tout envahi, ils possèdent de nombreuses écoles arrachées à l'Église, où, dépravant misérablement, même par la moquerie et les plaisanteries bouffonnes, les esprits encore tendres et crédules des jeunes gens, ils les excitent au mépris de la sainte Écriture.

Il y a bien là, vénérables Frères, de quoi émouvoir et animer le zèle commun des pasteurs, de telle sorte qu'à cette science nouvelle, à cette science fausse, on oppose cette doctrine antique et vraie que l'Église a reçue du Christ par l'intermédiaire des apôtres et que, dans un tel combat, se lèvent de toutes parts d'habiles défenseurs de la sainte Écriture.

Notre premier soin doit donc être celui-ci : que dans les séminaires, dans les universités, les lettres divines soient enseignées en tout point comme le demandent l'importance même de cette science et les nécessités de l'époque actuelle.

Pour cette raison, vous ne devez rien avoir plus à cœur que la prudence dans le choix des professeurs; pour cette fonction, en effet, il importe de désigner, non pas des hommes pris parmi la foule, mais ceux que recommandent un grand amour et une longue pratique de la Bible, une véritable culture scientifique, qui sont, en un mot, à la hauteur de leur mission.

Il ne faut pas mettre moins de soin à préparer ceux qui devront prendre ensuite la place de ceux-ci. Il Nous plaît donc que, partout où cela sera possible, on choisisse parmi les disciples qui auront parcouru d'une façon satisfaisante le cycle des études théologiques, un

certain nombre qui s'appliqueront tout entiers à acquérir la connaissance des saints Livres, et auxquels on fournira la possibilité de se livrer à des travaux plus étendus.

Quand les maîtres auront été ainsi désignés et formés, qu'ils abordent avec confiance la tâche qui leur sera confiée, et pour qu'ils la remplissent excellemment, pour qu'ils obtiennent les résultats auxquels on peut s'attendre, Nous voulons leur donner quelques instructions plus développées.

Au début même des études, ils doivent examiner la nature de l'intelligence des disciples, faire en sorte de la cultiver, de la rendre apte en même temps à conserver intacte la doctrine des Livres saints, et à en saisir l'esprit. Tel est le but du *Traité de l'introduction biblique,* qui fournit à l'élève le moyen de prouver l'intégrité et l'authenticité de la Bible, d'y chercher et d'y découvrir le vrai sens des passages, d'attaquer de front et d'extirper jusqu'à la racine des interprétations sophistiques.

A peine est-il besoin d'indiquer combien il est important de discuter ces points dès le début, avec ordre, d'une façon scientifique, en recourant à la théologie; et, en effet, toute l'étude de l'Écriture s'appuie sur ces bases, s'éclaire de ces lumières. Le professeur doit s'appliquer avec un très grand soin à bien faire connaître la partie la plus féconde de cette science, qui concerne l'interprétation, expliquer à ses auditeurs comment ils pourront utiliser les richesses de la parole divine pour l'avantage de la religion et de la piété.

Certes, Nous comprenons que ni l'étendue du sujet, ni le temps dont on dispose, ne permettent de parcourir dans les écoles tout le cercle des Écritures. Mais, puisqu'il est besoin de posséder une méthode sûre pour diriger avec fruit l'interprétation, un maître sage devra éviter à la fois le défaut de ceux qui font étudier des passages pris çà et là dans tous les livres, le défaut aussi de ceux qui s'arrêtent sans mesure sur un chapitre déterminé d'un seul livre.

Si en effet, dans la plupart des écoles, on ne peut atteindre le même but que dans les académies supérieures, à savoir qu'un livre ou l'autre soit expliqué d'une façon suivie et détaillée, au moins doit-on mettre tout en œuvre afin d'arriver à ce que les passages choisis pour l'interprétation soient étudiés d'une façon suffisamment complète; les élèves, alléchés en quelque sorte et instruits par cet exemple d'explication, pourront ensuite relire et goûter le reste de la Bible pendant toute leur vie.

Le professeur, fidèle aux prescriptions de ceux qui Nous ont précédés, devra faire usage de la *version vulgate*.

C'est celle, en effet, que le concile de Trente a désignée comme authentique et comme devant être employée « dans les lectures publiques, les discussions, les prédications et les explications »; c'est celle aussi que recommande la pratique quotidienne de l'Église. Nous ne voulons pas dire cependant qu'il ne faudra pas tenir compte des autres versions que les chrétiens des premiers âges ont utilisées avec respect, et surtout des textes primitifs.

En effet, si, pour ce qui concerne les grands points, le sens est clair d'après les éditions hébraïque et grecque de la Vulgate; cependant, si quelque passage ambigu ou moins clair s'y rencontre, « le recours à une langue plus ancienne », suivant le conseil de saint Augustin, sera très utile.

Il est clair qu'il faudra apporter à cette tâche beaucoup de circonspection; c'est en effet le devoir du commentateur d'indiquer, non pas ce que lui-même pense, mais ce que pensait l'auteur qu'il explique.

Après que le texte aura été éclairci, avec soin, jusqu'au point voulu, alors ce sera le moment de scruter et d'expliquer le sens. Notre premier conseil à ce sujet est d'observer les prescriptions communément en usage relatives à l'interprétation, avec d'autant plus de soin que l'attaque des adversaires est plus vive.

Il faut donc peser attentivement la valeur des mots eux-mêmes, la signification du contexte, la similitude des passages, etc., et aussi profiter des éclaircissements extérieurs de la science qu'on nous oppose. Cependant le maître devra prendre garde à ne pas consacrer plus de temps et plus de soin à ces questions qu'à l'étude des Livres divins eux-mêmes, de peur qu'une connaissance trop étendue et trop approfondie de tels objets n'apporte à l'esprit des jeunes gens plus de troubles que de force.

De là résulte une marche sûre à suivre dans l'étude de l'Écriture sainte au point de vue théologique.

Il importe, en effet, de remarquer à ce sujet qu'aux autres causes de difficultés qui se présentent dans l'explication de n'importe quels auteurs anciens, s'en ajoutent quelques-unes qui sont spéciales à l'interprétation des Livres saints. Comme, ils sont l'œuvre de l'Esprit Saint, les mots y cachent nombre de vérités qui surpassent de beaucoup la force et la pénétration de la raison humaine, à savoir les divins mystères et

ce qui s'y rattache. Le sens est parfois plus étendu et plus voilé que ne paraîtraient l'indiquer et la lettre et les règles de l'herméneutique; en outre, le sens littéral cache lui-même d'autres sens qui servent soit à éclairer les dogmes, soit à donner des préceptes pour notre vie.

Aussi l'on ne saurait nier que les Livres saints sont enveloppés d'une certaine obscurité religieuse, de sorte que nul n'en doit aborder l'étude sans guide. Dieu l'a voulu ainsi (c'est l'opinion commune des saints Pères) pour que les hommes les étudiassent avec plus d'ardeur et plus de soin, pour que les vérités péniblement acquises pénétrassent plus profondément leur esprit et leur cœur; pour qu'ils comprissent surtout que Dieu a donné les Écritures à l'Église afin que, dans l'interprétation de ses paroles, celle-ci fût le guide et le maître le plus sûr.

Là où Dieu a mis ses dons, là doit être cherchée la vérité. Les hommes en qui réside la succession des apôtres expliquent les Écritures sans aucun danger d'erreur; saint Irénée nous l'a déjà enseigné. C'est sa doctrine et celle des autres Pères qu'a adoptée le concile du Vatican, quand, renouvelant un décret du concile de Trente sur l'interprétation de la parole divine écrite, il a décidé : que « dans les choses de la foi et des mœurs, tendant à la fixation de la doctrine chrétienne, on doit regarder comme le sens exact de la Sainte Écriture celui qu'a regardé et que regarde comme tel Notre Sainte Mère l'Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation des Livres sacrés. Il n'est donc permis à personne d'expliquer l'Écriture d'une façon contraire à ce sens ou encore au consentement unanime des Pères.

Par cette loi pleine de sagesse, l'Église n'arrête et ne contrarie en rien les recherches de la science biblique, mais elle la maintient à l'abri de toute erreur et contribue puissamment à ses véritables progrès. Chaque Docteur, en effet, voit ouvert devant lui un vaste champ dans lequel, en suivant une direction sûre, son zèle peut s'exercer d'une façon remarquable et avec profit pour l'Église.

A la vérité, quant aux passages de la sainte Écriture qui attendent encore une explication certaine et bien définie, il peut se faire, grâce à un bienveillant dessein de la Providence de Dieu, que le jugement de l'Église se trouve pour ainsi dire mûri par une étude préparatoire. Mais au sujet des points qui ont été déjà fixés, le Docteur peut jouer un rôle également utile, soit en les expliquant plus clairement à la

foule des fidèles, d'une façon plus ingénieuse aux hommes instruits, soit en les défendant plus fortement contre les adversaires de la foi.

L'interprète catholique doit donc regarder comme un devoir très important et sacré d'expliquer dans le sens fixé les textes de l'Écriture dont le sens a été fixé authentiquement soit par les auteurs sacrés, que guidait l'inspiration de l'Esprit Saint, comme cela a lieu dans beaucoup de passages du Nouveau Testament, soit par l'Église, assistée du même Saint Esprit et au moyen d'un jugement solennel, ou par son autorité universelle et ordinaire; il lui faut se convaincre que cette interprétation est la seule qu'on puisse approuver d'après les lois d'une saine herméneutique.

Sur les autres points, il devra suivre les analogies de la foi, et prendre comme guide la doctrine catholique telle qu'elle est indiquée par l'autorité de l'Église. En effet, c'est le même Dieu qui est l'auteur et de Livres sacrés, et de la doctrine dont l'Église a le dépôt. Il ne peut donc arriver, assurément, qu'un sens attribué aux premiers et différant en quoi que ce soit de la seconde, provienne d'une légitime interprétation.

Il résulte évidemment de là qu'on doit rejeter comme insensée et fausse toute explication qui mettrait les auteurs sacrés en contradiction entre eux, ou qui serait opposée à l'enseignement de l'Église.

Celui qui professe l'Écriture Sainte doit aussi mériter cet éloge qu'il possède à fond toute la théologie, qu'il connaît parfaitement les commentaires des saints Pères, des Docteurs et des meilleurs interprètes. Telle est la doctrine de saint Jérôme et de saint Augustin, qui se plaint avec juste raison en ces termes : « Si toute science, quoique peu importante et facile à acquérir, demande, comme c'est évident, à être enseignée par un homme docte, par un maître, quoi de plus orgueilleusement téméraire que de ne pas vouloir connaître les Livres sacrés d'après l'enseignement de leurs interprètes? » Tel a été aussi le sentiment des autres Pères, qu'ils ont confirmé par des exemples : « Ils expliquaient les Écritures non d'après leur propre opinion, mais d'après les écrits de l'autorité de leurs prédécesseurs, parce qu'il était évident que ceux-ci avaient, par tradition, reçu des apôtres les règles pour interpréter les Livres sacrés ».

Le témoignage des saints Pères, — qui, après les apôtres, ont été pour ainsi dire les jardiniers de la sainte Église, ses constructeurs, ses pasteurs, l'ont nourrie, l'ont fait croître » (saint Augustin), — a aussi

une grande autorité toutes les fois qu'ils expliquent tous d'une seule et même manière un texte biblique, comme concernant la foi ou les mœurs : car de leur accord il résulte clairement que, selon la doctrine catholique, cette explication est venue, par tradition, des apôtres.

L'avis de ces mêmes Pères est aussi digne d'être pris en très grande considération lorsqu'ils traitent des mêmes sujets en tant que Docteurs et comme donnant leur opinion particulière; en effet, non seulement leur science de la doctrine révélée et la multitude des connaissances nécessaires pour interpréter les livres apostoliques les recommandent puissamment, mais encore Dieu lui-même a prodigué les secours de ses lumières à ces hommes remarquables par la sainteté de leur vie et par leur zèle pour la vérité.

Que l'interprète sache donc qu'il doit suivre leurs pas avec respect et jouir de leurs travaux par un choix intelligent. Il ne lui faut cependant pas croire que la route lui est fermée, et qu'il ne peut pas, lorsqu'un motif raisonnable existe, aller plus loin dans ses recherches et dans ses explications. Cela lui est permis, pourvu qu'il suive religieusement le sage précepte donné par saint Augustin : « Ne s'écarter en rien du sens littéral et comme évident; à moins qu'il n'ait quelque raison qui l'empêche de s'y attacher ou qui rende nécessaire de l'abandonner ». Cette règle doit être observée avec d'autant plus de fermeté, qu'au milieu d'une si grande ardeur d'innover et d'une telle liberté d'opinions, il existe un plus grave danger de se tromper.

Celui qui enseigne les Écritures se gardera aussi de négliger le sens allégorique ou analogique attaché par les saints Pères à certaines paroles, surtout lorsque cette signification découle naturellement du sens littéral et s'appuie sur un grand nombre d'autorités.

L'Église, en effet, a reçu des apôtres ce mode d'interprétation et l'a approuvé par son exemple, ainsi que cela ressort de la liturgie. Ce n'est pas que les Pères aient prétendu ainsi démontrer par eux-mêmes les dogmes de la foi, mais parce qu'ils ont expérimenté que cette méthode était bonne pour nourrir la vertu et la piété.

L'autorité des autres interprètes catholiques est moindre à la vérité; cependant, puisque les études bibliques ont fait dans l'Église des progrès continus, il faut rendre aux commentaires de ces Docteurs l'honneur qui leur est dû. On peut emprunter à leurs travaux beaucoup

d'arguments propres à repousser les attaques et à éclaircir les points difficiles.

Mais ce qui ne convient pas, c'est qu'ignorant ou méprisant les excellents ouvrages que les nôtres nous ont laissés en grand nombre, l'interprète leur préfère les livres des hétérodoxes; qu'au grand péril de la saine doctrine et trop souvent au détriment de la foi, il y cherche l'explication de passages au sujet desquels les catholiques ont excellemment et depuis longtemps exercé leur talent, multiplié leurs travaux.

Quoique, en effet, les études des hétérodoxes, sagement utilisées, puissent parfois aider l'interprète catholique, cependant il importe à celui-ci de se souvenir que d'après des preuves nombreuses empruntées aussi aux anciens, le sens non défiguré des saintes Lettres ne se trouve nulle part en dehors de l'Église et ne peut être donné par ceux qui, privés de la vraie foi, ne parviennent pas jusqu'à la moelle des Écritures, mais en rongent seulement l'écorce.

Il est surtout très désirable et très nécessaire que la pratique de la divine Écriture se répande à travers toute la théologie, et en devienne pour ainsi dire l'âme : telle a été, à toutes les époques, la doctrine de tous les Pères et des plus remarquables théologiens, doctrine qu'ils ont appuyée par leur exemple.

Ils se sont appliqués à établir et à affermir sur les Livres saints toutes les vérités qui sont l'objet de la foi, et celles qui en découlent ; c'est de ces Livres sacrés comme aussi de la tradition divine qu'ils se sont servis afin de réfuter les innovations des hérétiques, de trouver la raison d'être, l'explication, la liaison des dogmes catholiques.

Il n'y a rien là d'étonnant pour celui qui réfléchit à la place si considérable qu'occupent les saints Livres parmi les sources de la révélation divine : c'est à ce point que sans l'étude et l'usage quotidien de ceux-ci, la théologie ne pourrait être traitée d'une façon convenable et digne d'une telle science. Sans doute, il est bon que les jeunes gens, dans les universités et les séminaires, soient exercés surtout à acquérir l'intelligence et la science des dogmes et que, partant des articles de la foi, ils en tirent les conséquences, par une argumentation établie selon les règles d'une philosophie éprouvée et solide. Cependant le théologien sérieux et instruit ne doit pas négliger l'interprétation des dogmes, appuyée sur l'autorité de la Bible.

La théologie, en effet, ne tire pas ses principes des autres sciences, mais immédiatement de Dieu par la révélation. Et aussi elle ne reçoit

rien de ces sciences, comme lui étant supérieures, mais elle les emploie comme étant ses inférieures et ses servantes.

Cette méthode d'enseignement de la science sacrée est indiquée et recommandée par le Prince des théologiens, saint Thomas d'Aquin. Celui-ci, en outre, a montré comment le théologien, comprenant bien le caractère de la science qu'il cultive, peut défendre ses principes, si quelqu'un les attaque : « En argumentant, si l'adversaire accorde quelques-unes des vérités qui nous sont données par la révélation : c'est ainsi qu'au moyen de l'autorité de la sainte Écriture nous discutons contre les hérétiques, et au moyen d'un article de foi contre ceux qui en nient un autre. Au contraire, si l'adversaire ne croit rien de ce qui est divinement révélé, il ne reste plus à lui prouver les articles de foi par des raisonnements, mais à renverser ses raisonnements, s'il en fait contre la foi ».

Nous devons donc avoir soin que les jeunes gens marchent au combat convenablement instruits des sciences bibliques, pour ne pas qu'ils frustrent nos légitimes espérances, ni, ce qui serait plus grave, qu'ils courent sans y prendre garde, le péril de tomber dans l'erreur, trompés par les fausses promesses des rationalistes et par le fantôme d'une érudition tout extérieure.

Or ils seront parfaitement prêts à la lutte, si d'après la méthode que Nous-même leur avons indiquée et prescrite, ils cultivent religieusement et approfondissent l'étude de la philosophie et de la théologie, sous la conduite du même saint Thomas. Ainsi ils feront de grands et sûrs progrès tant dans les sciences bibliques que dans la partie de la théologie appelée *positive*.

Avoir prouvé la vérité de la doctrine catholique, avoir expliqué et éclairci cette doctrine grâce à une interprétation légitime et savante de la Bible, c'est beaucoup certes : il reste cependant un autre point à établir, aussi important que le travail nécessaire pour y parvenir est considérable, afin que l'autorité complète des Écritures soit démontrée aussi solidement que possible.

Ce but ne pourra être atteint d'une façon pleine et entière que par le magistère propre et toujours subsistant de l'Église, qui « par elle-même, à cause de son admirable diffusion, de son éminente sainteté, de sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, de son unité catholique, de sa stabilité invincible, est un grand et perpétuel *motif de crédibilité*, et une preuve irréfutable de sa divine mission ».

Mais puisque ce divin et infaillible magistère de l'Église repose sur l'autorité de la sainte Écriture, il faut donc tout d'abord affirmer et revendiquer la croyance au moins humaine à celle-ci. De ces livres, en effet, comme des témoins les plus éprouvés de l'antiquité, la divinité et la mission du Christ-Dieu, l'institution de la hiérarchie de l'Église, la primauté conférée à Pierre à ses successeurs, seront mises en évidence et sûrement établies.

Dans ce but, il sera très avantageux que plusieurs hommes appartenant aux ordres sacrés combattent sur ce point pour la foi et repoussent les attaques des ennemis, que surtout ces hommes soient revêtus de l'armure de Dieu, suivant le conseil de l'Apôtre, et accoutumés aux combats et aux nouvelles armes employées par leurs adversaires. C'est là un des devoirs des prêtres, et saint Chrysostome l'établit en termes magnifiques : « Il faut employer un grand zèle afin que la parole de Dieu habite abondamment en nous; nous ne devons pas, en effet, être prêts pour un seul genre de combat; variée est la guerre, multiples sont les ennemis; ils ne se servent pas tous des mêmes armes, et ce n'est pas d'une façon uniforme qu'ils se proposent de lutter avec nous.

« Il est donc besoin que celui qui doit se mesurer avec tous, connaisse les manœuvres et les procédés de tous, que le même manie les flèches et la fronde, qu'il soit tribun et chef de cohorte, général et soldat, fantassin et cavalier, apte à lutter sur mer et à renverser les remparts. Si le défenseur ne connaît pas, en effet, toutes les manières de combattre, le diable sait faire entrer ses ravisseurs par le seul côté qui est laissé sans gardien, et enlever les brebis ».

Nous avons décrit plus haut les ruses des ennemis et les multiples moyens qu'ils emploient dans l'attaque : indiquons maintenant les procédés qu'on doit utiliser pour la défense.

C'est d'abord l'étude des anciennes langues orientales, et en même temps la science que l'on appelle critique. Ces deux genres de connaissances sont aujourd'hui fort appréciés et fort estimés; le clerc qui les possédera d'une façon plus ou moins étendue, suivant les pays où il se trouvera et les hommes avec lesquels il sera en rapport, pourra mieux soutenir sa dignité et remplir sa charge. Le ministre de Dieu doit en effet « se faire tout à tous, être toujours prêt à satisfaire celui qui lui demande la raison de l'espérance qu'il a en lui-même ».

Il est donc nécessaire aux professeurs d'Écriture sainte, et il convient aux théologiens, de connaître les langues dans lesquelles les livres canoniques ont été primitivement écrits par les auteurs sacrés; il serait de même excellent que les élèves ecclésiastiques cultivent ces langues, ceux surtout qui se destinent aux grades académiques pour la théologie.

On doit aussi avoir soin que dans toutes les Universités soient établies, — comme cela a déjà eu lieu avec raison pour beaucoup d'entre elles, — des chaires où seront enseignées les langues anciennes, surtout les langues sémitiques et les rapports de la science avec celles-ci. Ces cours seront en première ligne à l'usage des jeunes gens désignés pour l'étude des saintes Lettres.

Il importe que ces mêmes professeurs d'Écriture, sainte pour la même raison, soient instruits et exercés dans la science de la vraie critique : par malheur, en effet, et pour le grand dommage de la religion, a paru un système qui se pare du nom honorable de « haute critique », et dont les disciples affirment que l'origine, l'intégrité, l'autorité de tout livre ressortent, comme ils disent, des seuls caractères intrinsèques. Au contraire, il est évident que lorsqu'il s'agit d'une question historique, de l'origine et de la conservation de n'importe quel ouvrage, les témoignages historiques ont plus de valeur que tous les autres, que ce sont ceux-ci qu'il faut rechercher et examiner avec le plus de soin.

Quant aux caractères intrinsèques, ils sont la plupart du temps bien moins importants, de telle sorte qu'on ne peut guère les invoquer que pour confirmer la thèse. Si l'on agit autrement, il en résulte de graves inconvénients.

En effet, les ennemis de la religion prennent confiance pour attaquer et battre en brèche l'authenticité des Livres sacrés; cette sorte de haute critique que l'on exalte arrivera enfin à ce résultat que chacun, dans l'interprétation s'attachera à ses goûts et à ses opinions faites d'avance. Ainsi la lumière cherchée au sujet des Écritures ne se fera pas, et aucun avantage n'en résultera pour la science, mais on verra se manifester avec évidence ce caractère de l'erreur qui est la diversité et la contradiction des opinions. Déjà la conduite des chefs de cette nouvelle science le prouve.

En outre, comme la plupart d'entre eux sont imbus des maximes d'une vaine philosophie et du rationalisme, ils ne craignent pas d'é-

carter des saints Livres les prophéties, les miracles, et tous les autres faits qui surpassent l'ordre naturel.

L'interprète devra lutter en second lieu contre ceux qui, abusés par leurs connaissances des sciences physiques, suivent pas à pas les auteurs sacrés afin de pouvoir opposer l'ignorance que ceux-ci ont de tels faits et rabaisser leurs écrits par ce motif.

Comme ces griefs portent sur des objets sensibles, ils sont d'autant plus dangereux lorsqu'ils se répandent dans la foule, surtout parmi la jeunesse adonnée aux lettres; dès que celle-ci aura perdu sur quelque point le respect de la révélation divine, sa foi relativement à tous les autres ne tardera pas à s'évanouir.

Or il est trop évident qu'autant les sciences naturelles sont propres à manifester la gloire du Créateur gravée dans les objets terrestres, pourvu qu'elles soient convenablement enseignées, autant elles sont capables d'arracher de l'esprit les principes d'une saine philosophie et de corrompre les mœurs lorsqu'elles sont introduites avec des intentions perverses dans de jeunes esprits.

Aussi la connaissance des sciences naturelles sera-t-elle un secours efficace pour celui qui enseignera l'Écriture Sainte; grâce à elle, en effet, il pourra plus facilement découvrir et réfuter les sophismes de toutes sortes dirigés contre les Livres sacrés.

Aucun désaccord réel ne peut certes exister entre la théologie et la science, pourvu que toutes deux se maintiennent dans leurs limites, prennent garde, suivant la parole de saint Augustin, « de ne rien affirmer au hasard et de ne pas prendre l'inconnu pour le connu ».

Si cependant elles sont en dissentiment sur un point, que doit faire le théologien? — Suivre la règle sommairement indiquée par le même Docteur : « Quant à tout ce que nos adversaires pourront nous démontrer au sujet de la nature en s'appuyant sur de véritables preuves, prouvons-leur qu'il n'y a rien de contraire à ces faits dans nos saintes Lettres. Mais pour ce qu'ils tireront de certains de leurs livres, et qu'ils invoqueront comme étant en contradiction avec ces saintes Lettres, c'est-à-dire avec la foi catholique, montrons-leur qu'il s'agit d'hypothèses, ou que nous ne doutons nullement de la fausseté de ces affirmations ». (*De Gen. ad. lit.*).

Pour bien nous pénétrer de la justesse de cette règle, considérons d'abord que les écrivains sacrés, ou plus exactement « l'esprit de Dieu, qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces

vérités concernant la constitution intime des objets visibles, parce qu'elles ne devaient leur servir de rien pour leur salut ». Aussi ces auteurs, sans s'attacher à bien observer la nature, décrivent quelquefois les objets et en parlent, ou par une sorte de métaphore, ou comme le comportait le langage usité à cette époque; il en est encore ainsi aujourd'hui, sur beaucoup de points, dans la vie quotidienne, même parmi les hommes les plus savants.

Dans le langage vulgaire, on désigne d'abord et par le mot propre les objets qui tombent sous les sens; l'écrivain sacré (et le Docteur angélique nous en avertit) s'est de même attaché aux caractères sensibles, c'est-à-dire à ceux que Dieu lui-même, s'adressant aux hommes, a indiqués suivant la coutume des hommes, pour être compris d'eux.

Mais de ce qu'il faut défendre vigoureusement l'Écriture sainte, il ne résulte pas qu'il soit nécessaire de conserver également tous les sens que chacun des Pères ou des interprètes qui leur ont succédé a employés pour expliquer ces mêmes Écritures. — Ceux-ci, en effet, étant données les opinions en cours à leur époque, n'ont peut-être pas toujours jugé d'après la vérité au point de ne pas émettre certains principes qui ne sont maintenant rien moins que prouvés.

Il faut donc distinguer avec soin dans leurs explications ce qu'ils donnent comme concernant la foi ou comme lié avec elle, et ce qu'ils affirment d'un commun accord. En effet, pour ce qui n'est pas de l'essence de la foi, les saints ont pu, ainsi que nous le pouvons nous-mêmes, avoir des avis différents; telle est la doctrine de saint Thomas.

Celui-ci, dans un autre passage, s'exprime avec beaucoup de sagesse en ces termes : « Pour ce qui concerne les opinions que les philosophes ont communément professées et qui ne sont pas contraires à Notre foi, il me semble qu'il est plus sûr de ne pas les affirmer comme des dogmes, bien que quelquefois elles soient présentées dans le raisonnement sous le patronage de ces philosophes, et de ne pas les rejeter comme contraires à la foi, pour ne pas fournir aux savants de ce monde l'occasion de mépriser notre doctrine. »

D'ailleurs, quoique l'interprète doive montrer que rien ne contredit l'Écriture bien expliquée, dans les vérités que ceux qui étudient les sciences physiques donnent comme certaines et appuyées sur de solides arguments, il ne doit pas oublier que parfois plusieurs de ces vérités, données aussi comme certaines, ont été ensuite mises en doute et

laissées de côté Que si les écrivains, qui traitent des questions de physique, franchissant les limites assignées aux sciences dont ils s'occupent, s'avancent sur le terrain de la philosophie en émettant des opinions nuisibles, le théologien peut faire appel aux philosophes pour réfuter celles-ci.

Nous voulons maintenant appliquer cette doctrine aux sciences du même genre et notamment à l'histoire. On doit s'affliger, en effet, de ce que beaucoup d'hommes qui étudient à fond les monuments de l'antiquité, les mœurs et les institutions des peuples, et se livrent à ce sujet à de grands travaux, ont trop souvent pour but de trouver des erreurs dans les Livres saints, afin d'infirmer et d'ébranler complètement l'autorité des Écritures.

Quelques-uns agissent ainsi avec des dispositions vraiment trop hostiles, et jugent d'une façon qui n'est pas assez impartiale. Ils ont tant de confiance dans les livres profanes et dans les documents du passé, qu'ils les invoquent comme s'il ne pouvait exister à ce sujet aucun soupçon d'erreur, tandis qu'ils refusent toute créance aux Livres sacrés, à la moindre, à la plus vaine apparence d'inexactitude, et ce, même sans aucune discussion.

A la vérité, il peut se faire que certains passages, dans l'impression des diverses éditions, ne se trouvent pas reproduits d'une façon absolument juste. C'est ce qui doit être étudié avec soin, ce qui ne doit pas être admis facilement, excepté sur les points pour lesquels le fait a été convenablement prouvé.

Il peut arriver aussi que le sens de quelques phrases demeure douteux; pour le déterminer, les règles de l'interprétation seront d'un grand secours; mais il serait absolument funeste, soit de limiter l'inspiration à quelques parties des Écritures, soit d'accorder que l'auteur sacré lui-même s'est trompé.

On ne peut non plus tolérer la méthode de ceux qui se délivrent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine ne s'étend qu'aux vérités concernant la foi et les mœurs, et à rien au delà. Ils pensent à tort que, lorsqu'il s'agit de la vérité des doctrines, il ne faut pas rechercher surtout ce qu'a dit Dieu, mais examiner plutôt le motif pour lequel il a parlé ainsi.

En effet, tous les livres entiers, que l'Église a reçus comme sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée de l'Esprit-Saint. — Tant s'en faut qu'aucune erreur puisse s'attacher

à l'inspiration divine, que non seulement celle-ci par elle-même exclut toute erreur, mais encore l'exclut et y répugne aussi nécessairement que nécessairement Dieu, souveraine Vérité, ne peut être l'auteur d'aucune erreur.

Telle est la croyance antique et constante de l'Église, définie solennellement par les conciles de Florence et de Trente, confirmée enfin et plus expressément exposée dans le concile du Vatican, qui a porté ce décret absolu : « Les livres entiers de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés par le décret du même concile de Trente, et tels qu'ils sont contenus dans l'ancienne édition vulgate en latin, doivent être regardés comme sacrés et canoniques. L'Église les tient pour sacrés et canoniques non parce que, rédigés par la seule science humaine, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de ladite Église; non parce que seulement ils renferment la vérité sans erreur, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint Esprit, ils ont Dieu pour auteur ».

On ne doit donc presque en rien se préoccuper de ce que l'Esprit Saint ait pris des hommes comme des instruments pour écrire, comme si quelque opinion fausse pouvait être émise, non pas certes par le premier auteur, mais par les écrivains inspirés. — En effet, lui-même les a par sa vertu excités à écrire, lui-même les a assistés tandis qu'ils écrivaient, de telle sorte qu'ils concevaient exactement, qu'ils voulaient rapporter fidèlement et qu'ils exprimaient avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire.

Tel a été toujours le sentiment des saints Pères. « Aussi, dit saint Augustin, puisque ceux-ci ont écrit ce que l'Esprit Saint leur a montré et leur a enjoint d'écrire, on ne doit pas dire que lui-même n'a pas écrit ; ceux-ci, comme les membres, ont mis en œuvre ce que la tête leur dictait ». (*De cons. Evang.*). Saint Grégoire le Grand s'exprime en ces termes : « Il est bien superflu de chercher qui a écrit ces livres puisqu'on croit fermement que l'auteur en est l'Esprit Saint. Celui-là, en effet, a écrit qui a dicté ce qu'il fallait écrire : celui-là a écrit qui a inspiré l'œuvre ».

Il suit de là que ceux qui pensent que, dans les passages authentiques des Livres saints, peut être renfermée quelque idée fausse, ceux-là assurément ou pervertissent la doctrine catholique, ou font de Dieu lui-même l'auteur d'une erreur. Tous les Pères et tous les Docteurs ont été

si fermement persuadés que les Lettres divines, telles qu'elles nous ont été livrées par les écrivains sacrés, sont exemptes de toute erreur, qu'ils se sont appliqués, avec beaucoup d'ingéniosité et religieusement, à faire concorder entre eux et à concilier les nombreux passages qui semblaient présenter quelque contradiction ou quelque divergence. (Et ce sont presque les mêmes qu'au nom de la science nouvelle on nous oppose aujourd'hui).

Les Docteurs ont été unanimes à croire que ces Livres, et dans leur ensemble et dans leurs parties, sont également d'inspiration divine, que Dieu lui-même a parlé par les auteurs sacrés, et qu'il n'a rien pu énoncer d'opposé à la vérité.

On doit appliquer ici d'une façon générale les paroles que le même saint Augustin écrivait à saint Jérôme : « Je l'avoue, en effet, à ta charité, j'ai appris à accorder aux seuls livres des Écritures que l'on appelle maintenant canoniques cette révérence et cet honneur de croire très fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a pu commettre une erreur en les écrivant. Et si je trouvais dans ces saintes Lettres quelque passage qui me parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à affirmer ou que le manuscrit est défectueux ou que l'interprète n'a pas suivi exactement le texte, ou que je ne comprends pas bien ».

Mais lutter pleinement et parfaitement au moyen des sciences les plus importantes pour établir la sainteté de la Bible, est une œuvre qui dépasse ce qu'il est juste d'attendre de la seule érudition des théologiens. Il est donc désirable qu'ils se proposent le même but et s'efforcent de l'atteindre, les catholiques ayant acquis quelque autorité dans les sciences étrangères. Si la gloire que donnent de tels talents n'a jamais manqué à l'Église grâce à un bienfait de Dieu, certes elle ne lui fait pas non plus défaut maintenant. Puisse cette gloire aller toujours croissant pour l'appui de la foi.

Il est, croyons-nous, de la plus grande importance que la vérité rencontre de nombreux et solides défenseurs, et rien n'est aussi propre à persuader à la foule d'accepter cette vérité, que si elle voit des hommes distingués en quelque science s'y attacher très librement.

En outre, la haine de nos défenseurs s'évanouira facilement, ou du moins ils n'oseront plus affirmer avec tant d'assurance que la foi est ennemie de la science, lorsqu'ils verront des hommes doctes rendre à cette foi le plus grand honneur, et avoir pour elle un vif respect.

Puisque ceux-là peuvent tant pour la religion, auxquels la Provi-

dence a libéralement donné un heureux talent et la grâce de professer la foi catholique, il faut qu'au milieu de cette lutte violente à laquelle donnent lieu les sciences qui touchent en quelque façon à la foi, chacun d'eux choisisse un groupe d'études approprié à son intelligence, s'applique à y exceller, et repousse victorieusement les traits dirigés contre les saintes Écritures par une science impie.

Il Nous est doux de louer ici la conduite de certains catholiques qui, afin que les savants puissent se livrer à de telles études et les faire progresser, leur fournissent des secours de toutes sortes, formant des associations auxquelles ils donnent généreusement des sommes abondantes.

C'est là un emploi de la fortune tout à fait excellent et bien approprié aux nécessités de l'époque. Moins, en effet, les catholiques doivent attendre de secours de l'État pour leurs études, et plus il convient que la libéralité privée se montre prompte et abondante; plus il importe que ceux auxquels Dieu a donné des richesses les consacrent à la conservation du trésor de la vérité révélée.

Mais pour que de tels travaux profitent vraiment aux sciences bibliques, les hommes doctes doivent s'appuyer sur les principes que Nous avons indiqués plus haut. Ils doivent retenir fidèlement que Dieu, créateur et maître de toutes choses, est en même temps l'auteur des Écritures; rien donc ne peut se trouver dans la nature, rien parmi les monuments de l'histoire, qui soit réellement en désaccord avec celles-ci.

S'il semble y avoir quelque contradiction sur un point, il faut s'appliquer à la faire disparaître, tantôt en recourant au sage jugement des théologiens et des interprètes, pour montrer ce qu'a de vrai et de vraisemblable le passage au sujet duquel on discute, tantôt en pesant avec soin les arguments qu'on y oppose. On ne doit pas s'inquiéter même lorsqu'il réside quelque apparence de vérité dans l'opinion contraire; en effet, puisque le vrai ne peut en aucune façon contredire le vrai, on peut être certain qu'une erreur s'est glissée soit dans l'interprétation des paroles sacrées, soit dans une autre partie de la discussion; et si l'on n'aperçoit pas assez clairement où est l'erreur, il faut attendre avant de définir le sens du texte.

De très nombreuses objections, en effet, empruntées à toutes les sciences, se sont élevées pendant longtemps et en foule contre les Écritures, et se sont entièrement évanouies comme étant sans valeur.

De même, relativement à l'interprétation, de nombreuses explications ont été proposées au sujet de certains passages des Écritures ne concernant ni la foi ni les mœurs, qu'une étude approfondie a permis depuis de comprendre d'une façon plus juste et plus claire. En effet, le temps détruit les opinions et les inventions nouvelles, mais la vérité demeure à jamais.

Aussi, comme personne ne peut se flatter de comprendre toute l'Écriture, au sujet de laquelle saint Augustin, il l'avouait lui-même, « ignorait plus qu'il ne savait », que chacun, s'il rencontre un passage trop difficile pour pouvoir l'expliquer, ait la prudence et la patience demandées par ce même Docteur : « Il vaut mieux, dit celui-ci, être chargé de signes ignorés mais utiles, que d'envelopper, en les interprétant inutilement, sa tête dans un filet d'erreurs après l'avoir délivrée du joug de la soumission ».

Si Nos conseils et Nos ordres sont suivis loyalement et sagement par les hommes qui se livrent à ces études subsidiaires, si dans leurs écrits, dans leur enseignement, dans leurs travaux, ils se proposent de réfuter les ennemis de la vérité, de prévenir chez les jeunes gens la perte de la foi, alors enfin ils pourront se réjouir de servir véritablement l'intérêt des saintes Lettres, d'apporter à la religion catholique un appui tel que l'Église l'attend à bon droit de la piété et de la science de ses fils.

Voilà, Vénérables Frères, les avertissements et les préceptes qu'inspiré par Dieu, Nous avons résolu de vous donner en cette occasion, relativement à l'Écriture sainte. Il vous appartient maintenant de veiller à ce qu'ils soient observés avec le respect qui convient, de telle sorte que la reconnaissance due à Dieu pour avoir communiqué au genre humain les paroles de la sagesse se manifeste de plus en plus, de telle sorte aussi que cette étude produise les fruits abondants que Nous souhaitons, surtout dans l'intérêt de la jeunesse destinée au ministère sacré qui est Notre vif souci et l'espoir de l'Église.

Employez avec ardeur votre autorité et multipliez vos exhortations afin que ces études demeurent en honneur, et prospèrent dans les séminaires et dans les universités qui dépendent de votre juridiction. Qu'elles y fleurissent dans une heureuse intégrité, sous la direction de l'Église, suivant les salutaires enseignements et les exemples des saints Pères, suivant l'usage de nos ancêtres; qu'elles fassent dans le cours des temps de tels progrès qu'elles soient vraiment l'appui

et la gloire de la vérité catholique, et un don divin pour le salut éternel des peuples.

Nous avertissons enfin avec un paternel amour tous les disciples et tous les ministres de l'Église de cultiver les saintes Lettres avec un respect et une piété très vifs. Leur intelligence, en effet, ne peut s'ouvrir d'une façon salutaire, comme il importe, s'ils n'éloignent l'orgueil de la science terrestre, et s'ils n'entreprennent avec ardeur l'étude de « cette sagesse qui vient d'en haut ». Une fois initié à cette science, éclairé et fortifié par elle, leur esprit aura une puissance étonnante même pour reconnaître et éviter les erreurs de la science humaine, cueillir ses fruits solides et les rapporter aux intérêts éternels.

L'âme tendra ainsi avec plus d'ardeur vers les avantages de la vertu et sera plus vivement animée de l'amour divin. « Heureux ceux qui scrutent Ses témoignages, qui les recherchent de tout leur cœur » !

Et maintenant, Nous appuyant sur l'espérance du secours divin et plein de confiance en votre zèle pastoral, Nous accordons, bien volontiers en Dieu, comme gage des faveurs célestes et comme témoignage de Notre particulière bienveillance, la bénédiction apostolique, à vous tous, à tout le clergé, et au peuple confié à chacun de vous.

Donné à Rome près de Saint-Pierre, le 18 novembre de l'année 1893, de Notre pontificat la seizième.

Léon XIII, pape.

L'*École biblique de Jérusalem* et la *Revue* s'efforceront de suivre la direction marquée par l'Encyclique.

Professeurs et rédacteurs ne s'applaudissent pas moins de ces leçons, de ces avertissements et de ces préceptes donnés à tous les catholiques que des encouragements que le Souverain Pontife a daigné leur adresser l'année dernière.

Conserver la doctrine de l'inerrance de la Bible et chercher la solution des difficultés dans une exégèse à la fois traditionnelle et progressive, tel était le programme exposé dans l'Avant-propos de cette *Revue;* il semble qu'il est conforme à celui que l'Encyclique développe avec autorité.

Nous prions donc ceux qui ont entendu la voix du Père commun des fidèles et surtout nos collaborateurs de nous aider à poursuivre l'œuvre commencée avec sa bénédiction.

Jérusalem, en la fête de l'Immaculée Conception, 8 Déc. 1893.

La Direction.

LE SYMBOLE DES APÔTRES

Il vient de se déchaîner sur l'Allemagne luthérienne une controverse retentissante. Nul n'ignorait que l' « idéalisme » avait durement éprouvé l'orthodoxie luthérienne. Pour qui sait, en effet, quelle intrépidité mettent dans leur rationalisme, soit philosophique soit exégétique, les théologiens d'Allemagne, il n'y avait guère lieu de s'étonner de voir la dogmatique perdre parmi eux de son autorité et même de sa réalité. La théologie d'Albert Ritschl était-elle encore une théologie au sens loyal du mot? Il semble bien difficile de le reconnaître. Et que dire de la gauche avancée de l'école de Ritschl? Il faut lire, pour s'édifier sur le compte de la doctrine allemande, ce que Paul de Lagarde écrivait en 1890 dans sa brochure *Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist!* Il faut penser à ce manifeste de l' « idéalisme » qu'apportait en septembre 1893 au congrès des religions tenu à Chicago un théologien de Stuttgart, M. Brodbeck, manifeste où la théologie luthérienne ne différait plus de l'agnosticisme le plus résolu. Comment un « idéaliste », un « empiriste », un « agnostique », conciliera-t-il sa doctrine et sa vie? Comment, s'il est investi de fonctions pastorales, conciliera-t-il sa conviction et son rituel? Il y a là une question de probité professionnelle, qui ne doit pas laisser d'être redoutable pour d'honnêtes gens : c'est de cette question qu'est née la controverse dont je veux parler.

Un pasteur obscur, M. Schrempf, d'une localité obscure de Wurtemberg, Leuzenbourg, avait cru devoir déclarer à son Consistoire, au moment de sa nomination, que ses convictions intimes ne lui permettraient pas d'user, soit dans la prédication, soit dans la liturgie du symbole des apôtres, dont la confession d'Augsbourg (comme chacun sait) a fait le symbole officiel des Églises luthériennes. Assurément, si cet état d'esprit était d'un chrétien médiocre, cette sincérité était d'un homme d'honneur. Le Consistoire n'en parut pas d'abord offensé. Mais, une fois installé, M. Schrempf ayant cru devoir faire la même déclaration à sa paroisse, et annoncer qu'il ne se servirait pas du symbole des apôtres dans l'administration du baptême, le Consistoire (3 juin 1892) le destitua purement et simplement pour manquement à

ses devoirs professionnels. Le Consistoire n'était pas des moindres, c'était celui de Stuttgart. Le scandale fut grand.

Le scandale fut grand, non pas qu'un pasteur luthérien refusât de professer le symbole des apôtres, mais qu'un consistoire eût destitué un pasteur qui n'avait pas de symbole. Nombre de pasteurs, semble-t-il, se sentirent menacés par le coup qui frappait leur collègue. Allait-on donc maintenant exiger du clergé évangélique qu'il prononçât un aussi difficile *schibolet?* C'était à décourager d'en faire partie! Un groupe d'étudiants en théologie demanda donc une consultation à l'Université de Berlin, à cette faculté de théologie qui compte les plus grands noms de la théologie luthérienne actuelle, comme MM. Kaftan, Weiss, Harnack et Pfleiderer : on s'adressa à M. Harnack, le plus célèbre d'eux tous, le plus populaire aussi dans la jeunesse universitaire. M. Harnack est en dogmatique un disciple avancé d'Albert Ritschl, il est de plus et surtout historien : sa réponse fut que la foi en un Dieu créateur, tout-puissant, la foi en Jésus Christ son fils, la foi au salut par Jésus Christ constituent toute la doctrine évangélique : que certains autres articles du symbole, comme Jésus conçu du Saint Esprit dans le sein de Marie, et, mieux encore, comme la foi en la sainte Église et en la rémission des péchés, n'appartiennent pas au texte original du symbole, mais en sont des interpolations tardives, et peuvent par conséquent être négligées; et quant au reste du symbole, un théologien instruit ne saurait y chercher qu'un témoignage historique ancien, précieux, vénérable, de la foi catholique (1). L'Université de Berlin donnait, au fond, raison à M. Schrempf contre son Consistoire.

En quelques semaines, la brochure de M. Harnack eut dépassé sa vingtième édition. Les réponses ne se firent pas attendre. Les luthériens conservateurs, qui s'étaient déjà tant émus en 1888 de l'entrée de M. Harnack à l'Université de Berlin, éclatèrent de toute part en appels et avertissements aux laïques, en brochures, homélies et articles de controverse. Il faut renoncer à dresser ici la liste de ces manifestations (2). Aussi bien ces protestations sont-elles l'œuvre d'écrivains de mince autorité : leurs auteurs sont presque tous des praticiens (Praktiker), comme on dit en Allemagne; on ne relèverait pas un nom de quelque notoriété scientifique du haut enseignement luthérien, dans cette longue liste d'apologistes du symbole, si bien ce haut en-

1. Ad. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntniss, ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort.* Berlin, 1892. Nous citons la 15e édition.

(2) Voyez du moins *Theologischer Jahresbericht* (pour 1892), t. XII, p. 414-415, 424-428, 433-434; *Theologische Literaturzeitung*, 1893, p. 14, 28-29, 124-125, 173, 197, 309, 365, etc.

seignement, même parmi les plus opportunistes de ses membres, est près d'être en communauté de conviction avec M. Harnack.

On philosopherait longuement sur cette mémorable controverse, *Der Streit um das Apostolicum!* Nous nous en abstiendrons. Prenons-en seulement occasion pour étudier, après bien d'autres, le texte du symbole, pour en suivre la tradition dans l'ancienne littérature chrétienne, pour en marquer les relations avec le canon du Nouveau Testament. L'*Apostolicum* est l'expression historique la plus ancienne de la foi de l'Église catholique; l'Église est elle-même plus ancienne que la littérature canonique. Là est l'intérêt de l'*Apostolicum*. Les controversistes d'Allemagne l'ont bien senti, et ils vont nous aider à le mettre en lumière (1).

*
* *

On se tromperait à rapprocher l'*Apostolicum* de tant d'autres symboles de foi que nous possédons de l'antiquité ecclésiastique; le symbole des apôtres n'est pas un document synodal et théologique, mais une pièce liturgique et catéchétique. Le baptême, — je m'excuse de rappeler ces notions élémentaires de liturgie ancienne, — le baptême, qui se célébrait solennellement dans la vigile de la fête de Pâques, était précédé du catéchuménat, lequel comportait une série de séances et de cérémonies échelonnées au cours du carême. Ces séances portaient à Rome le nom de scrutins. Les instructions qu'on y donnait aux catéchumènes ou « compétents » constituaient la catéchèse. L'une de ces séances de catéchèse (c'était à Rome le troisième des sept scrutins) consistait à initier officiellement le candidat à la doctrine chrétienne. Cette doctrine n'était pas représentée par l'Évangile, mais par un texte bien autrement court, résumant, en quelques propositions que l'initié devait apprendre et retenir par cœur, l'ensemble de la foi : ce texte était le symbole. La cérémonie portait le nom de « Traditio

(1) Nous avons consulté avec le plus grand fruit la brochure de dom S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt*, Mayence, 1893. Puis, outre la brochure citée plus haut de M. Harnack, son *Vetustissimum ecclesiae romanae symbolum* (*Patrum Apostolic. opp.*, Leipzig, 1878, I, 2); Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts*, Leipzig, 1893; J. Haussleiter *Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Münich, 1893. Et parmi les travaux plus anciens, les admirables mémoires de M. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1866-1879. Les recherches de M. Caspari sont en partie résumées dans les annotations de L. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1877. —J'ai connu trop tard la publication du livre du P. Blume, S. J., *Das apostolische Glaubensbekenntniss, eine apologet. geschichtl. Studie, mit Rücksicht auf den Kampf um das Apostolicum*, Fribourg, 1893.

symboli » : elle consistait en une allocution où le prêtre ou évêque officiant prononçait et commentait brièvement le texte du symbole. Au dernier scrutin, le catéchumène, ses lèvres et ses oreilles désormais ouvertes par le beau rite de l'*effeta*, récitait lui-même à haute voix le symbole : cette seconde cérémonie portait le nom de « Redditio symboli ». Il est clair que la raison d'être de ce résumé de la doctrine chrétienne, de ce symbole baptismal, était aussi ancienne que le baptême; que l'usage de semblables symboles devait être aussi répandu que l'était le baptême lui-même; et qu'enfin, la foi étant, en même temps qu'un don surnaturel, une chose apprise, on devait attribuer à ce résumé de la foi essentielle, de la foi nécessaire, à cette *fides symboli quae credentibus traditur, in qua totius mysterii summa paucis connexa sermonibus continetur* (1), une importance, une autorité, une consécration bien propre à l'empêcher de varier à l'infini. Il jouait vraiment un trop grand rôle dans l'initiation chrétienne et dans la vie même de l'Église, pour que l'Église ne veillât pas à sa fixation et à sa conservation. Le symbole était ainsi un texte liturgique aussi important (si l'on peut ainsi dire) que la formule sacramentelle du baptême.

Quelles furent les rédactions adoptées pour ce texte à Alexandrie, à Jérusalem, à Antioche? Nous ne voulons pas le chercher ici. C'est à l'usage latin, c'est au seul symbole latin, que nous bornons notre exposition en ce moment. Et ce symbole n'est autre que le symbole que nous appelons des apôtres.

L'*Apostolicum* nous est connu sous deux formes textuelles sensiblement différentes : d'abord le texte reçu, celui-là même que nous font réciter actuellement le rituel romain, le bréviaire romain, le pontifical romain; puis un texte plus ancien, plus court. Il ne sera pas inutile de les mettre tous deux parallèlement sous les yeux du lecteur.

TEXTE ANCIEN.	TEXTE REÇU.
[I] Credo in Deum patrem omnipotentem,	[I] Credo in Deum patrem omnipotentem, *creatorem coeli et terrae*,
[II] et in Christum Iesum unicum filium eius dominum nostrum,	[II] et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum,
[III] qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine,	[III] qui *conceptus* est de Spiritu sancto, *natus* ex Maria virgine,
[IV] crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus,	[IV] *passus* sub Pontio Pilato, crucifixus, *mortuus* et sepultus, *descendit ad inferos*,

(1) Origen., *Comment. in Rom.*, VII, 19. Cf. Augustin., *Confess.*, VIII, 2, 5.

TEXTE ANCIEN.	TEXTE REÇU.
[v] tertia die resurrexit a mortuis,	[v] tertia die resurrexit a mortuis,
[vi] ascendit in coelos,	[vi] ascendit *ad* coelos,
[vii] sedet ad dexteram Patris,	[vii] sedet ad dexteram *Dei* patris,
[viii] inde venturus est iudicare vivos et mortuos;	[viii] inde venturus est iudicare vivos et mortuos;
[ix] et in Spiritum sanctum,	[ix] *Credo* in Spiritum sanctum,
[x] sanctam ecclesiam,	[x] sanctam ecclesiam *catholicam*,
	[x *bis*] *sanctorum communionem*,
[xi] remissionem peccatorum,	[xi] remissionem peccatorum,
[xii] carnis resurrectionem.	[xii] carnis resurrectionem,
	[xii *bis*] *vitam aeternam*.

Le texte reçu est caractérisé par des additions : *creatorem coeli et terrae, conceptus* (*de S. S.*), *passus, mortuus, descendit ad inferos, catholicam, sanctorum communionem, vitam aeternam*. Ces additions ont pour résultat matériel de modifier la distribution des stiques ou versets ou articles du symbole, et de faire que le texte reçu en compte quatorze, tandis que le texte ancien n'en compte que douze.

Ce nombre de douze articles avait frappé les auteurs anciens : ils voulaient qu'il n'y eût que douze articles, même dans le texte reçu, parce que ce nombre était celui des apôtres : et de ce rapprochement de nombres était sortie la légende qui voulait que chacun des douze articles eût été composé par un des douze apôtres. Saint Pierre avait dit : *Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae;* saint André, *Et in Iesum Christum filium eius... unicum dominum nostrum;* saint Jacques, *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine;* saint Jean, *Passus sub Pontio Pilato... crucifixus, mortuus et sepultus;* saint Thomas, *Descendit ad inferna..., tertia die resurrexit a mortuis;* saint Jacques, fils d'Alphée, *Ascendit ad coelos..., sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis;* saint Philippe, *Inde venturus est iudicare vivos et mortuos;* saint Barthélemy, *Credo in Spiritum sanctum;* saint Mathieu, *Sanctam ecclesiam catholicam..., sanctorum communionem;* saint Simon, *Remissionem peccatorum;* saint Thaddée, *Carnis resurrectionem;* et saint Mathias, *Vitam aeternam* (1). Cette mise en scène était bien artificielle, mais elle ne pouvait pas ne pas plaire à l'imagination de nos pères : elle a traversé tout le moyen âge, et nous n'affirmerions pas qu'elle est abandonnée des catéchistes nos contemporains.

L'auteur le plus ancien qui nous la présente ainsi et dont je viens de

(1) *Patr. lat.*, t. XXXIX, col. 2189 (serm. 240). Cf. *ibid.* col. 2190 (serm. 241) un développement tout pareil, à quelques variantes près.

citer le texte, est un orateur anonyme dont nous avons un sermon *De symbolo* parmi les sermons pseudo-augustiniens : cet orateur était, croit-on, gallican et vivait au sixième siècle. On aura pu observer que le symbole qu'il met dans la bouche des apôtres est notre symbole moderne dans son texte reçu. C'est qu'en effet le texte reçu du symbole est un texte que nous devons à l'ancienne Église gallicane.

A Rome, à l'époque où s'est codifiée la liturgie, c'est-à-dire au septième et au huitième siècle, on avait introduit dans l'usage liturgique le symbole byzantin. Au septième siècle, Rome s'était remplie de Grecs : le sacramentaire gélasien nous les montre assez nombreux pour que le rituel du baptême soit obligé de s'exprimer pour eux en grec. Le jour venu de la cérémonie de la « Traditio symboli », les catéchumènes romains étaient partagés en deux groupes, selon leur langue, chaque groupe était présenté séparément au prêtre officiant par l'acolyte, et le prêtre demandait : *Qua lingua confitentur dominum nostrum Iesum Christum?* Si le groupe était celui des Grecs, l'acolyte répondait : *Graece.* Le prêtre alors l'invitait à leur dire à haute voix dans leur langue le symbole. Ce symbole était la formule de Nicée-Constantinople. Quand le tour des catéchumènes latins était venu, on leur répétait cette même formule en latin (1). Le sacramentaire gélasien (manuscrit du huitième siècle) nous en donne le texte.

En Gaule, au contraire, les divers textes qui nous parlent de symbole témoignent que le symbole baptismal en usage était ce même symbole que nous avons vu le pseudo-Augustin (cité plus haut) mettre sur les lèvres des douze apôtres. Voici un sermon catéchétique, un *Sermo de symbolo ad competentes :* on l'avait mis autrefois sous le nom de saint Augustin, de bons critiques aujourd'hui l'attribuent par conjecture à Faustus, évêque de Riez († *circa* 490), il est au moins certain qu'il figure dans le sacramentaire gallican ou *Missale gallicanum vetus* (manuscrit du septième siècle), pour être lu devant les catéchumènes au moment de la « Traditio symboli ». Dans ce sermon nous trouvons une glose du symbole gallican, et ce symbole lui-même : le texte n'en est autre que notre texte avec ses additions caractéristiques (*creatorem coeli et terrae, qui conceptus est de S. S. natus ex M. V..., passus, mortuus, descendit ad inferna, dexteram Dei patris, ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, vitam aeternam*) (2). L'œuvre authen-

(1) « Et dicit acolythus symbolum graece decantando... in his verbis : Pisteuo his ena theon... Kae zoin tu mellontos aeonas amin. » (*Patr. lat.*, t. LXXIV, col. 1089-1090.)

(2) *Patr. lat.*, t. XXXIX, col. 2192. Mabillon, *De liturg. gallicana*, III, 11. Dom Bäumer (*Apost. Glaubensbekenntnis*, p. 31) me semble se tromper quand il croit retrouver le symbole gallican dans le sermon pseudo-augustinien 244 (*Patr. lat.*, *ibid.*, c. 2194) : ce sermon dépend indubitablement du symbole *Quicunque vult.*

tique de Faustus de Riez nous en montre des traces qui ne sont pas moins nettes. Faustus écrit à Græcus, un diacre qui avait versé dans l'erreur nestorienne, que pour se convaincre de l'unité de personne qui est réalisée en Jésus Christ il n'aurait eu, sans chercher d'autres autorités, qu'à se rappeler simplement celle du symbole : ... *iuxta symboli auctoritatem... dicimus : credo et in filium Dei Iesum Christum qui conceptus est de Spiritu sancto natus ex Maria Virgine* (1). C'est la leçon gallicane. Et dans un passage non moins clair de son traité du Saint-Esprit, il cite les derniers versets du symbole en y introduisant la mention de la communion des saints et de la vie éternelle : autant de leçons gallicanes.

Cependant à Rome, ce n'était ni le symbole byzantin, — celui qu'on y devait pratiquer au septième siècle, — ni le symbole gallican, — il n'y devait pénétrer que plus tard sous l'influence des usages liturgiques carolingiens, — qui au cinquième siècle était en usage. Rome, au cinquième siècle, était encore fidèle au vieux texte du symbole. Nous en avons pour témoin maint passage de l'œuvre de saint Léon († 461). Saint Léon parle de « ce symbole de salut, de cette confession que l'on prononce devant témoins au moment de recevoir le sacrement du baptême », de cet « immuable symbole » qui condamne toutes les hérésies (2), et il reproche à Eutychès d'avoir méconnu, non seulement les saintes Écritures, mais cette expression sommaire et populaire de la foi que redit l'universalité des catholiques : *Communem et indiscretam confessionem... qua fidelium universitas profitetur credere sè in Deum patrem omnipotentem et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine* (3). Saint Léon reprend ce même verset du symbole dans un sermon de carême : ... *de Spiritu sancto natum ex Maria virgine* (4). Nous voici en présence du symbole baptismal usité à Rome, et il est (quant au fond) le même que le symbole gallican, mais il en diffère par les leçons caractéristiques que nous avons signalées. Car saint Léon, qui se sert ailleurs en son nom personnel de l'expression plus définie de *conceptus de Spiritu sancto intra uterum matris virginis quae illum salva virginitate edidit*, saint

(1) *Fausti Reiensis opera* (éd. Engelbrecht, Vienne, 1891), p. 205 (Epistula VII) et p. 104 (*De Spiritu sancto*, I, 2). Comparez le traité *De symbolo* composé d'après Faustus de Riez par un anonyme du sixième ou du septième siècle et publié par Caspari, *Quellen*, IV, 250-281 : encore un témoin du texte gallican.

(2) Jaffé, n° 500 et 479.

(3) Jaffé, n° 423.

(4) Sermo 62 (*Patr. lat.*, LIV, 350).

Léon emploie, quand il cite l'autorité du symbole, la formule moins précise de *natus de S. S. et* [ou *ex*] *Maria V.*, qui est autre et plus ancienne que la leçon gallicane *conceptus de S. S. natus ex M. V.* Dans le même ordre d'idées, je cherche en vain dans l'œuvre de saint Léon l'expression *sanctorum communionem.*

Or, ce même vieux texte, nous l'allons retrouver à pareille époque en bien d'autres églises qu'à Rome. Saint Augustin n'en prêchait pas un différent à ses catéchumènes d'Hippone. Le sermon 214, un des quatre sermons de saint Augustin *In traditione* ou *In redditione symboli,* a été prononcé à Hippone en 391 (selon les éditeurs bénédictins) : c'est une catéchèse pour ainsi dire classique. Elle débute par un court exorde où saint Augustin rappelle aux catéchumènes que le symbole qu'il va faire prononcer devant eux doit être retenu de mémoire et ne doit pas être écrit. Puis le discours s'arrête, et une glose, que l'on prendrait volontiers pour une rubrique, marque qu'à cet endroit on prononce le symbole sans l'interrompre d'aucun commentaire. — *Post hanc praelocutionem pronuntiandum est totum symbolum sine aliqua interposita disputatione : quo dicto adiungenda est haec disputatio...* — Le commentaire vient alors, et quoique l'évêque d'Hippone s'y tienne un peu loin du texte qu'il commente, on retrouve cependant sur ses lèvres la leçon caractéristique du symbole que prêchait le pape saint Léon : *Natus de S. S. et M. V.*, et l'on y peut constater l'absence du *descendit ad inferna,* de *sanctorum communionem* et de *vitam aeternam.* Autant dans le sermon 215. Autant dans le traité *De symbolo ad catechumenos* (1). Ce symbole de saint Léon et de saint Augustin, nous le retrouvons en Espagne sous la plume de l'évêque d'Avila, Priscillien († 385). Il écrit au pape Damase pour se justifier : « La foi, telle que nous l'avons reçue nous la gardons et nous la communiquons : nous croyons... » Et alors il cite son symbole, en le paraphrasant, il est vrai; mais dans sa paraphrase on voit se détacher les mots consacrés de la formule baptismale, et cette formule est la même qu'en Afrique, avec la leçon *Natum ex M. V. ex S. S.* », et l'omission de la descente aux enfers, de la communion des saints et de la vie éternelle (2). Mêmes formules à Ravenne dans les sermons catéchétiques *In symbolum apostolorum* de saint Pierre Chrysologue († 451). Mêmes formules à Turin dans

(1) Augustin., *Sermo* 214 (*Patr. lat.*, XXXVIII, 1065-1072). *De symb. ad catech.* (*Patr. lat.*, XL, 627-636). Le sermon 213 présente la leçon gallicane *conceptus-natus* : on admet cependant l'authenticité de ce sermon, mais il n'en reste pas moins un problème à résoudre.

(2) Priscillian., *Tract.* II (ed. Schepss, Vienne, 1889, p. 36-37).

le sermon *De traditione symboli* de saint Maxime († *circa* 466) (1).

*
* *

La topographie de nos deux recensions se dessine maintenant dans ses plus grandes lignes. En Gaule la recension plus récente. En Afrique, en Espagne, en plusieurs points de l'Italie, la recension plus ancienne. Ces deux recensions paraissant se rattacher comme à leur Église d'origine à deux Églises, la recension récente ou gallicane à Milan, la recension ancienne à Rome. Il importe d'insister sur cette dualité.

Il est remarquable, en effet, que le témoin le plus ancien que nous ayons de la recension gallicane soit un document milanais. Nous entendons parler de cette *Explanatio symboli ad initiandos,* attribuée autrefois à saint Maxime de Turin et que le cardinal Maï et M. Caspari ont restituée à son véritable auteur, saint Ambroise (2). Cette *Explanatio* est une catéchèse; ou plutôt deux catéchèses y sont réunies en une, toutes deux donnant une succincte explication du symbole baptismal, toutes deux ayant dû être copiées pour servir d'allocution baptismale commune. Ici, comme dans les allocutions baptismales, un court exorde, après lequel l'orateur s'arrête. « *Signate vos!* dit-il aux catéchumènes;... *quo facto et dicto symbolo...*, il commence son commentaire du symbole. Or que lisons-nous dans ce symbole milanais? Nous y lisons la leçon *Conceptus est de S. S. natus ex M. V.*, c'est-à-dire la leçon caractéristique de la recension gallicane. Il est vrai qu'il n'y est pas question encore de descente aux enfers, de communion des saints, ni de vie éternelle. Expliquons-nous brièvement sur ces trois additions.

La plus ancienne attestation de la présence du *Descendit in inferna* dans un symbole baptismal est fournie par le symbole de l'église d'Aquilée, le premier à donner ce verset, ceci à la fin du quatrième siècle (3). Au sixième siècle le *Descendit ad inferos* ou *in inferna* a passé dans l'usage des Églises gallicanes : on le trouve chez Fortunat († *circa* 603); on le trouve dans le symbole gallican *Quicunque vult,* communément et improprement appelé symbole de saint Athanase; on le trouve dans les manuscrits de l'ancienne liturgie gallicane. Au septième siècle, on constate sa présence en Espagne, par la mention

(1) Petr. Chrysol., *Sermon.* 57-62 (*Patr. lat.*, LII, 357-375). Maxim., *Homil.* 83 (*Patr. lat.*, LVII, 433-440).

(2) *Patr. lat.* XVII, 1155-1160.

(3) Harnack, *Apost. Glaubensb.*, p. 28-29. Bäumer, *Apost. Glaubensb.*, p. 201-206, cite les autorités catholiques sur l'interprétation de la descente du Christ aux enfers.

qu'en fait saint Hildefonse de Tolède († 667), et sa présence en Irlande par l'antiphonaire de Bangor. Avec Amalaire, au neuvième siècle, on constate qu'il a droit de cité dans la liturgie carolingienne. Le symbole byzantin (Nicée-Constantinople) ne l'a pas reçu. La plus ancienne attestation de *Communio sanctorum* a été relevée dans l'*Explanatio symboli ad competentes* de ce Nicétas, qui fut dans les premières années du cinquième siècle évêque de Romaciana en Dacie et l'apôtre des Daces. Nicétas nous fournit par surcroît toutes les leçons récentes des derniers versets du symbole : ... *Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem in vitam aeternam.* Au cinquième siècle la formule *Communio sanctorum* a passé en Gaule : nous l'avons signalée dans Faustus de Riez. Au septième siècle, la liturgie gallicane, la liturgie irlandaise (antiphonaire de Bangor), la liturgie mosarabe, témoignent ensemble qu'elle est partout reçue. Le symbole byzantin (Nicée-Constantinople) ne la connaît pas. — Nicétas, au cinquième siècle, vient de signaler la présence de *Vitam aeternam* dans le symbole. Un peu avant Nicétas, saint Augustin en témoignait aussi, comme plus tard saint Pierre Chrysologue. Il semble bien que ces deux additions, Communion des saints et Vie éternelle, sont de simples gloses explicatives. Saint Augustin le pensait pour la vie éternelle, qui était à ses yeux l'interprétation de *Carnis resurrectionem :* on ressusciterait avec sa chair, non point pour quelque millénium, ni comme Lazare pour reprendre la vie interrompue, mais pour vivre éternellement. De même, la communion des saints était une synonymie de « sainte Église » : être de la communion des saints signifiait être de l'Église. Ainsi l'entendait Nicétas (1). Si donc saint Ambroise ne parle à ses catéchumènes milanais ni de descente aux enfers, ni de communion des saints, ni de vie éternelle, c'est vraisemblablement qu'à la fin du quatrième siècle ces trois termes d'accession tardive n'avaient pas encore pris place dans l'*Apostolicum* gallican.

L'*Explanatio symboli ad initiandos* de saint Ambroise nous fournit une seconde et précieuse indication. Saint Ambroise, en effet, prêchant dans une ville infestée d'Orientaux et d'Orientaux arianisants, s'applique à prévenir ses catéchumènes qu'ils rencontreront peut-être

(1) Baumer, *op. cit.*, p. 218-219. Harnack au contraire, *op. cit.*, p. 33 : «... wird man es für sehr wahrscheinlich halten müssen, das die fraglichen Worte [*sanctorum communio*] wirklich « Gemeinschaft mit den Martyrern und den besonders Heiligen » bedeuten sollten. Sie waren also ursprunglich keine Explication des Ausdruckes « heilige, katolische Kirche », sondern eine Fortsetzung desselben ».

des symboles grecs bien autrement développés que le symbole latin qu'il leur commente. « Je sais, dit-il, que surtout en Orient (*in partibus maxime Orientis*), soit par fraude, soit par zèle, c'est-à-dire par la fraude des hérétiques et par le zèle des catholiques, on a ajouté des détails inutiles à ce que nos anciens nous ont transmis (*quod ad ea* (1) *quae primo tradita sunt a maioribus nostris... addiderunt quod non opus est*). » Mais le symbole vrai est celui que nous récitons : *Hoc habet scriptura divina :* notre symbole, œuvre des apôtres, est une écriture divine, à laquelle il n'y a rien à ajouter et qui suffit à répondre à toutes les hérésies. Et notre symbole est celui de l'Église romaine : *Symbolum ecclesiae romanae nos tenemus.* Saint Ambroise reprend la même pensée dans la seconde partie de son exhortation : *Cavendum est nobis ne de maiorum symbolo aliquid detrahatur... Sic unius apostoli scripturis nihil est detrahendum, nihil addendum* — allusion au verset XXII, 19 de l'Apocalypse, — *quemadmodum nos symbolo quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum nihil debemus detrahere, nihil adiungere : hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam eo detulit.* En d'autres termes, le symbole que l'on récite à Milan à la fin du quatrième siècle et que saint Ambroise tient tel qu'il est pour le symbole traditionnel de Milan, ce symbole est considéré par les Milanais comme d'origine romaine (2).

Saint Ambroise eût dit plus exactement que le vieux texte de l'*Apostolicum*, celui que nous avons rencontré, non à Milan, mais à Hippone, à Avila, à Ravenne, à Rome enfin, était le pur texte d'origine romaine. Nous le savons par Rufin, dans son *Commentarius in symbolum apostolorum* (3). Comme saint Ambroise, Rufin croit que le symbole a été composé par les apôtres avant de se séparer : *Discessuri ab invicem normam sibiprius futurae praedicationis in commune constituunt... [et] breve istud futurae sibi praedicationis indicium, in unum conferendo quod sentiebant unusquisque, componunt* ». C'est dire que le symbole dont il va s'agir portait, du temps de Rufin, le titre de symbole des Apôtres. Ce symbole, Rufin va le commenter point par point. *Credo in deo patre omnipotente :* à ce verset initial, dit-il, diverses Églises ont ajouté diverses explications pour mieux confondre certains hérétiques : *In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum.* Ainsi certaines Églises ajoutent à *omnipotente* les

(1) Le texte donne *quod ea.*

(2) Cf. Ambros., *Epistul.* XLII, 5 : « Credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat ».

(3) *Patr. lat.*, XXI, 335-386.

adjectifs *invisibili* et *impassibili*, pour réfuter par là l'hérésie patripassienne : *Sciendum quod duo isti sermones in ecclesiae romanae symbolo non habentur*. Rufin ne connaît pas l'addition *Creatorem coeli et terrae* ». De même pour l'Incarnation, il ne connaît que la leçon « *Natus. de S. S. ex M. V.* Pour la Passion, il ignore les leçons *passus* et *mortuus*. Mais, par contre, il lit : *Descendit ad inferna*, en spécifiant toutefois que cette leçon n'est pas romaine : *Sciendum sane est quod in ecclesiae romanae symbolo non habetur additum descendit ad inferna sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo.*

Il résulte des renseignements que nous venons de recueillir, que le texte le plus pur de l'*Apostolicum* est le texte romain, et que ce pur texte romain faisait loi, à l'égal (si l'on peut dire) d'un texte canonique, au quatrième siècle. La *lex credendi* avait suivi la même marche que la *lex orandi*. Les historiens de la liturgie latine ont constaté, en effet, que les usages liturgiques entre lesquels se sont partagées les Églises latines à dater du déclin du quatrième siècle, peuvent se ramener à deux, l'usage romain et l'usage gallican; que l'usage gallican a été celui des Églises de l'Italie du Nord (diocèse métropolitain de Milan), de la Gaule, de l'Espagne, de la Bretagne, de l'Irlande, tandis que l'usage romain l'a été des Églises de l'Italie péninsulaire (y compris le diocèse métropolitain de Ravenne) et de l'Afrique; et qu'enfin l'usage gallican a eu Milan pour source. Nous venons de retrouver cette dualité dans l'histoire de l'*Apostolicum*. Mais tandis que l'on a voulu voir, bien à tort, dans l'usage gallican-milanais une importation orientale, l'histoire du symbole nous montre, au contraire, que l'usage milanais (au moins en ce qui concerne le symbole) était romain de source. L'histoire du symbole de l'Occident, d'accord avec l'histoire de l'évangélisation de l'Occident, donne pleine raison au pape Innocent, quand il fait procéder la foi latine tout entière de Rome (1).

En synthétisant les divers éléments fournis à la critique textuelle du symbole des apôtres, tant par les manuscrits que par les Pères, on peut tenir pour contemporain du quatrième siècle, le texte critique que voici (2) :

Credo in Deum patrem omnipotentem,
et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum ;

(1) Jaffé, n° 311 (Lettre du pape Innocent Ier à Decentius d'Engubbio).

(2) Harnack, *PP. apostolicorum opera*, I, 2 (1878), p. 116-117. Les plus anciens manuscrits sont le cod. Laud. 35 (septième siècle) de la bibliothèque Bodleyenne, et le cod. 2 A. XX (huitième siècle) du British Museum. Voyez Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, I (1893), p. 115. Hahn, *Bibliothek*, p. 15-16.

qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelis,
sed et ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos,
et in Spiritum Sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Il nous reste à étudier les origines mêmes de ce texte pur romain, dans l'histoire littéraire des trois premiers siècles.

*
* *

Du premier coup nous sommes en mesure de franchir le long espace qui sépare l'époque du pape Damase (366-384) de l'époque du pape Victor (190-200). Les canons grecs dits de saint Hippolyte, qu'une édition toute récente a remis en pleine lumière, sont un témoin excellent de la discipline reçue à Rome, à la fin du second siècle. Nous disons la fin du second siècle : si, en effet, le dernier éditeur de ces canons grecs, M. Achelis, a cru pouvoir les attribuer à saint Hippolyte, et y voir un document contemporain du pontificat du pape Calliste (217-222), de bonnes raisons, que l'on a fait valoir ailleurs (1), autorisent à y voir un document un peu plus ancien, un document contemporain de la condamnation des Théodotiens, si clairement anathématisés par la préface de nos canons. Il nous est donc loisible de négliger pour le moment les témoignages que l'on demandait aux écrits de Novatien et du pape Denys, et de constater tout de suite quelle était la profession de foi baptismale usitée à Rome dans les dernières années du second siècle.

Les canons du pseudo-Hippolyte contiennent une description détaillée de la liturgie baptismale. Le catéchumène, avant de descendre dans la piscine, tournait le visage vers l'Orient, et debout devant l'eau sainte disait : Je crois et je m'incline devant toi, ô Père, Fils et Esprit saint! Alors, il descendait dans l'eau, et le prêtre, étendant sa main sur la tête du catéchumène, l'interrogeait en ces termes : *Credisne in Deum patrem omnipotentem?* Le catéchumène répondait : Je crois. Il était alors immergé pour la première fois dans la piscine. Le prêtre, la main toujours étendue, l'interrogeait une seconde fois : *Credisne in Iesum Christum filium Dei quem peperit Maria virgo ex Spiritu sancto, qui crucifixus est sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad coelos, sedetque ad dexteram Patris,*

(1) *Bulletin critique*, 1891, p. 45-46. *Revue historique*, XLVIII (1892), p. 385-386.

et veniot iudicaturus vivos et mortuos? Ici encore le catéchumène répondait : Je crois, et il était immergé pour la seconde fois. Le prêtre enfin lui demandait : *Credisne in Spiritum sanctum?* Rien de plus. Et le catéchumène, ayant répondu : Je crois, recevait la troisième immersion, à chaque immersion le prêtre répétant sur lui la formule sacramentelle : Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit (1). Qu'est cette cérémonie, cette triple interrogation que subit le catéchumène, sinon la reddition du symbole? Et ces interrogations que constituent-elles, sinon le symbole baptismal romain lui-même? Tertullien, qui est un si sûr témoin des usages de Rome en même temps que de Carthage, et qui est un si exact commentateur des canons du prétendu Hippolyte, Tertullien va confirmer, sur ce point comme sur tant d'autres, les renseignements que nous ont fournis les canons romains; il va les compléter aussi.

On sait quel est l'argument dont se sert Tertullien contre les hérétiques dans son traité des prescriptions (écrit en 199 environ) (2), et je n'ai pas besoin de rappeler le *criterium* de foi invoqué par le controversiste carthaginois, pour faire sentir de quelle importance doit être à ses yeux le témoignage du symbole romain. Écoutons-le : *Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis auctoritas quoque praesto est. Ista quam felix Ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt!... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque Ecclesiis contesserarit. Unum Deum dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Iesum ex virgine Maria filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem : legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis literis miscet; inde potat fidem, eam aqua signat, sancto Spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur, et ita adversus hanc institutionem neminem recipit* (3). » Dans ce beau développement, Tertullien ne nous donne qu'une assez large esquisse du symbole, mais il nous indique, précieux renseignement, que ce symbole est celui de Rome, et en même temps aussi celui de Carthage. *Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Iesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die ressuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam re-*

(1) *Texte und Untersuchungen*, VI, 4 (1891), p. 95-97. Comparez la scène du baptême décrite dans les actes de saint Sabinus († 303) : Bolland. *Acta sanctorum aprilis*, II, 541.

(2) *Texte und Untersuchungen*, V, 2 (1888), p. 55.

(3) Tertull., *Praescr.*, 36.

surrectionem (1) ». Il n'y a donc qu'une règle de foi, aussi bien à Carthage qu'à Rome : et le résumé que Tertullien entend nous en donner est le résumé officiel, sacramentel, celui-là même que l'on professe solennellement au baptême : *Regula una immobilis irreformabilis... eam aqua signat.*

Que si maintenant nous rapprochons les formules de Tertullien et celles du pseudo-Hippolyte, ensemble, elles reconstituent sous nos yeux le symbole romain du quatrième siècle, à trois termes près :

Credo in unum Deum patrem omnipotentem,
et in Iesum Christum [dominum nostrum] filium eius [unicum] (2),
natum ex Spiritu sancto et Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est,
qui resurrexit a mortuis tertia die, ascendit ad coelos,
sedet ad dexteram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos (3),
credo in Spiritum sanctum, carnis resurrectionem.

Deux termes manquent au symbole romain de la fin du second siècle tel que nous venons de le reconstituer d'après Tertullien et le pseudo-Hippolyte : 1° *Sancta ecclesia,* 2° *Remissio peccatorum.*

Du second de ces deux termes, on a pu dire qu'aucun symbole antérieur à Tertullien ne le mentionnait. Le mot cependant n'est pas nouveau à la fin du second siècle. Les canons d'Hippolyte peuvent en faire foi : on y voit, dans l'oraison de la consécration des évêques, l'évêque consécrateur prononcer sur l'élu, entre autres invocations, celle-ci : « ... Accordez-lui, Seigneur, l'épiscopat, la clémence et le pouvoir pour remettre les péchés... » Et il ne s'agit pas dans ce texte de la rémission des péchés par le baptême, mais de la rémission des défaillances du fidèle baptisé, au même titre que dans le passage où il est dit : « Si quelque artisan [sculpteur, orfèvre, peintre] après son baptême est surpris à fabriquer des idoles, *excommunicatur donec poeni-*

(1) Tertull., *Virg. vel.*, 1 ; le traité a été composé vers 202.

(2) Canon. Hippolyt. 13 : « ... Spiritum quem tribuisti ss. apostolis per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum unicum » (Oraison de la consécration de l'évêque). Voycz aussi *ibid.*, 138 et 193. Il est possible que la leçon primitive du symbole romain ait été, pour le second article, *Et in unum dominum Iesum Christum filium Dei*, sans le mot *unicum* ou μονογενῆ. Bäumer, *Apost. Glaubensb.*, p. 183 : « Das Wort ἕνα im zweiten Artikel scheint die ursprüngliche Form gewesen zu sein, entsprechend dem ἕνα θεὸν ins ersten ; ob aber auch μονογενῆ in der ältesten Redaktion vor dem Jahre 200 schon im zweiten Artikel sich befand, ist zweifelhaft. » Voycz la même opinion présentée par Zahn, *Apost. Symb.*, p. 45.

(3) Canon. Hippolyt. 257 : « Illa enim nocte... resurrexit a mortuis et ascendit in coela, sedetque ad dextram Patris unde venturus est in gloria... ut retribuat unicuique secundum opera sua, qui bona egerunt ad resurrectionem vitae, qui mala egerunt ad resurrectionem iudicii ».

tentiam agat (1). » Plus nettement encore, s'il est possible, est mentionnée l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν dans le Pasteur d'Hermas. Le quatrième *Mandatum* d'Hermas (2) est le texte classique à prouver la pratique dans l'Église romaine sous le pontificat du pape Pie (139-155) de la rémission des péchés, non plus par le baptême, mais par la pénitence après le baptême. Quant à l'intérêt que dut avoir l'Église romaine à insérer dans son symbole la mention de la rémission des péchés, il tient aux controverses que le principe même de la discipline pénitentielle souleva du temps du pape Calliste, et dont l'œuvre de Tertullien et les *Philosophumena* ont gardé des traces si profondes. « J'apprends qu'un édit vient d'être promulgué, écrit Tertullien ; c'est un décret péremptoire. Le grand pontife, l'évêque des évêques a parlé : Moi, dit-il, je remets les péchés d'adultère et de fornication à quiconque en aura fait pénitence. Quel édit !... Loin, bien loin de l'épouse du Christ le déshonneur de telles annonces. Elle qui est véridique, chaste, sainte, doit se voir épargner même le scandale de l'oreille. Elle n'a personne à qui promettre cette licence ; elle en aurait qu'elle ne la promettrait pas ; le temple... n'est pas un repaire d'adultères et de libertins ». Et l'auteur des *Philosophumena* : « Ce fut Calliste qui le premier se mit au service des passions des hommes, déclarant qu'il remettait les péchés à tout le monde (3) ». Ces protestations passionnées des rigoristes contre les adoucissements de discipline introduits par le pape Calliste, protestations que trente ans plus tard la controverse novatienne ne devait faire que rendre plus bruyantes et plus redoutables, ont été vraisemblablement l'occasion où l'affirmation de la rémission des péchés a pris place dans le symbole baptismal romain. Cette modification, on va le voir, était un fait accompli à l'époque où saint Cyprien gouvernait l'église de Carthage.

Le terme de *Sancta ecclesia* n'est pas non plus (il s'en faut) un terme étranger au langage ecclésiastique romain du second siècle. A vrai dire, il est plus rare que celui d'*Ecclesia catholica*, mais nous le relevons cependant dans le *Pasteur* d'Hermas à plusieurs reprises. Comment expliquer son entrée si tardive dans le symbole ? On pourrait l'expliquer en disant : l'idée de l'Église catholique, une, apostolique, sainte, est une idée dont l'expression se généralise dans la littérature chrétienne à la fin du second siècle, au moment où les tentatives de

(1) Canon. Hippolyt. 17 « ... potestatem ad remittenda peccata » (ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας) Cf. *Ibid.*, 66 et 138.

(2) Herm. *Mand.* IV, 3, 4.

(3) Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 289-291. Je regrette de n'avoir pas eu sous les yeux au moment où j'écrivais ces lignes le mémoire de M. Rolffs, *Das Indulgenz Edict des römischen bischofs Kallist, kritisch untersucht und rekonstruiert* (Leipzig, 1893).

schisme des Marcionites, des Montanistes, font mieux sentir aux vrais fidèles le bienfait que le Christ leur a ménagé dans le sûr abri de son Église. La lettre des Smyrniotes annonçant le martyre de saint Polycarpe aux chrétientés de la sainte et catholique Église, ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας, ne marque pas, semble-t-il, l'idée d'Église avec la même netteté que, par exemple, ce passage d'Appollonius d'Éphèse reprochant aux Montanistes d'avoir osé « blasphémer le Seigneur, les apôtres et la sainte Église » (βλασφημῆσαι εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν) (1). Mais cette explication paraîtra littéraire et superficielle. On en peut donner une autre, plus solide. Il y a une connexion rigoureuse entre la foi en la rémission des péchés et la foi en l'Église, la rémission des péchés étant un acte d'autorité qui suppose un pouvoir impersonnel, une juridiction. Ce lien est excellemment exprimé par saint Cyprien lorsque, dans sa controverse avec les Novatiens, il écrit : *Ipsa interrogatio quae fit in baptismo testis est veritatis. Nam cum dicimus : Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam, intelligimus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti* (2). C'est l'Église qui remet les péchés : on ne peut croire à la rémission des péchés si on ne croit pas à l'Église. Les ministres de la rémission sont faillibles et peuvent être pécheurs : il n'importe à la validité de la rémission, parce que c'est l'Église, la sainte Église, qui remet par leur ministère. *Sancta ecclesia* et *Remissio peccatorum* sont ainsi les deux termes d'une même équation : on peut les séparer, mais le second n'est inexplicable que par le premier : *Remissio peccatorum per sanctam Ecclesiam.* Il suit de là que l'introduction du premier dans le symbole est contemporain du second, et qu'il est ainsi permis de les considérer ensemble comme une addition datant du premier quart du troisième siècle, sûrement comme une addition antérieure à la controverse novatienne.

Mais le symbole de la fin du second siècle contient, par contre, un terme qui devait disparaître bientôt après. La suppression de *unum* devant *Deum* se rattache, elle aussi, à une controverse. Dom Bäumer rappelle à ce propos, très justement, le texte cité par Eusèbe du traité d'origine romaine *Contre l'hérésie d'Artémon*, où l'on voit les hérétiques monarchiens reprocher à l'Église romaine d'avoir, comme ils disent, abandonné du temps du pape Zéphyrin la théologie monarchienne, à laquelle elle s'était montrée fidèle jusqu'au pontificat de

(1) Euseb., *H. E.*, V, 18.
(2) Cyprian., *Epistul.* LXX.

Victor. Il se peut, en effet, que les controverses des monarchiens romains, représentés par Noët, Praxéas, Cléomène, et des trinitaires de tradition, représentés par Hippolyte et Tertullien, en précisant la théologie de la Trinité, aient amené l'autorité romaine à atténuer dans son symbole ce qu'une affirmation si catégorique de l'unité du Dieu tout-puissant, pouvait donner d'avantage apparent aux hérétiques qui s'en servaient pour nier la divinité du Verbe. L'inscription funéraire romaine, rappelée par dom Bäumer, *Cassius Vitalio qui in unu Deu credidit*, d'apparence si orthodoxe, paraîtrait aisément hérétique à qui songerait exclusivement à Praxéas. De même pouvait-on craindre que l'expression si simple de *Credo in unum Deum* ne fût détournée de son sens obvie par les hérétiques du temps de Zéphyrin. Elle disparut du symbole romain. Du temps de saint Irénée elle y figurait sûrement encore, comme elle y figurait, en 199, au moment où Tertullien écrivait son traité des Prescriptions (1).

*
* *

Nous touchons presque au terme de notre exposition. Nous avons remonté le cours de la tradition propre au symbole des Apôtres jusqu'à l'époque du pape Victor et de l'empereur Commode, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où l'historien des institutions catholiques est forcé de reconnaître que la lumière devient rare et l'investigation difficile.

Si difficile soit-elle, on peut la tenter. Mais observons bien que le problème ne consiste pas à prouver que les articles du symbole (tel qu'il était constitué à Rome à la fin du second siècle) sont d'accord avec la foi ecclésiastique, telle que l'attestent les monuments du premier et du second siècle : ce serait là réduire le problème à une vérification vraiment trop aisée. Le problème consiste à prouver : 1° qu'il existait dans l'Église, principalement dans l'Église romaine, un symbole baptismal; et 2° que ce symbole était notre *Apostolicum*. Observons en outre que l'*Apostolicum* romain du second siècle, du premier même, ne saurait être un texte latin. A l'époque où saint Paul adressait à l'Église de Rome l'épître grecque qui a gardé le nom d'Épître aux Romains, la communauté chrétienne de Rome se composait de Juifs convertis et de païens convertis : ces Juifs, Juifs de la *Diaspora*, parlaient grec, ainsi que les inscriptions juives romaines nous l'apprennent, et la meilleure part aussi de ces païens parlaient grec, au moins

(1) Bäumer, *Apost. Glaubensb.*, p. 114-127, Zahn, *Apost. Symb.*, p. 22-30. L'opinion contraire est soutenue par M. Duchesne, *Bulletin critique*, 1893, p. 383.

à titre de prosélytes du judaïsme. La chrétienté primitive de Rome fut une société aussi grecque que celle de Corinthe. Et cet état de choses dura. L'évangile de saint Marc, s'il a été écrit à Rome pour l'Église romaine, en est une preuve; autant et mieux encore l'épître de saint Clément aux Corinthiens; autant le *Pasteur* d'Hermas. Nul doute que la langue commune de l'Église romaine, dans tout le second siècle et jusqu'aux premiers temps du troisième, du règne de Trajan à celui de Septime Sévère, n'ait été surtout le grec : et nul doute que son symbole n'ait été originellement grec. Il n'y a pas jusqu'aux canons du pseudo-Hippolyte, et par conséquent jusqu'au symbole qu'ils renferment, qui ne soient grecs de rédaction (1).

Saint Justin, Grec palestinien de naissance, a été baptisé à Éphèse et est mort à Rome en 165 ou 167. Le plus ancien des écrits, tous en grec, que nous possédons de lui, est adressé à l'empereur Antonin et date de 139. Voici donc un Grec, dont l'activité littéraire s'est déployée à peu près tout entière à Rome, un témoin de la foi romaine au second tiers du second siècle. Et voici dans son œuvre la trace d'un symbole baptismal, d'un symbole baptismal grec, d'un symbole baptismal conforme à notre *Apostolicum*. « Tous ceux, dit saint Justin, qui, s'étant convaincus et croyant que la doctrine par nous enseignée et professée est la vraie, s'engagent à vivre selon cette doctrine, sont invités à prier et à demander à Dieu par jeûnes et oraisons la rémission de leurs fautes passées : nous prions et nous jeûnons avec eux ». On aura reconnu dans ces lignes les traits généraux de la préparation prochaine au baptême : le carême (si l'on peut l'appeler déjà de ce nom) et le catéchuménat : διδάσκονται νηστεύοντες. Saint Justin poursuit : « Puis ils sont par nous conduits là où est l'eau, et selon le rite de la nouvelle naissance, rite par lequel nous aussi avons été régénérés, ils sont régénérés : immergés dans l'eau au nom du Père de l'univers et maître Dieu, au nom de notre Sauveur Jésus Christ, au nom de l'Esprit Saint (2) ». Ceci est le baptême lui-même. — Il ne faut pas s'attendre à ce que saint Justin insère dans les livres qu'il adresse aux païens et aux Juifs, le texte du symbole que l'on communique aux seuls catéchumènes. Mais du moins on pourra trouver dans ces mêmes livres quelques textes où des chrétiens initiés reconnaîtront seuls, mais sans effort, leur symbole baptismal : Bossuet parle de « ce style qu'on nomme savant et qui consiste principalement dans des allusions et rapports cachés qui montrent que l'orateur sait plus de choses qu'il n'en traite. » Nous allons trouver dans saint Justin de

(1) Caspari, *Quellen*, III, 267-466.
(2) Justin., *I Apolog.*, 61.

telles allusions au symbole. — Il définit les chrétiens : Ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου Ἰησοῦν κύριον ἡμῶν... Il définit le Sauveur : Γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου..., ou encore διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν... On s'est exercé à retrouver dans saint Justin tous les mots du symbole : on les a tous retrouvés, à l'exception toutefois de « conçu du Saint Esprit, » que l'on comprend que des raisons de prudence lui aient inspiré de ne point prononcer publiquement (1). Mais la rencontre dans une même phrase de formules comme celles que nous venons de citer, est un plus sûr garant que saint Justin a mainte fois cité l'*Apostolicum* romain : πιστεύοντες εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον ἡμῶν, γεννηθέντα διὰ παρθένου, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν, ne sont point des formules qui se retrouvent ainsi rapprochées dans le Nouveau Testament, et l'*Apostolicum* ne les a pas empruntées à saint Justin. On peut donc dire, et c'est une conclusion que les critiques protestants sont les premiers à tirer unanimement, que dès le premier tiers du second siècle le symbole des Apôtres était usité à Rome (2).

Essayons d'aller plus avant encore. Il s'agit maintenant de rapprocher le texte grec du symbole des diverses pièces dont se compose le Nouveau Testament et de déterminer (s'il est possible) celles dont le symbole dépend. 1° L'*Apostolicum* dépend-il des écrits Johanniques? Il n'y a qu'un mot dans ce symbole dont on pourrait dire qu'il a été empunté à saint Jean, c'est le mot μονογενής (3). Or nous avons vu que la rédaction primitive du second article du symbole n'a vraisemblablement pas été Εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν κύριον ἡμῶν, mais bien Εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ, sans mention de μονογενῆ. Peut-être même l'introduction de μονογενῆ date-t-elle seulement de l'époque où le qualificatif ἕνα devant θεὸν a disparu du premier article, c'est-à-dire de l'époque du pape Zéphyrin (4). Il n'est

(1) Saint Justin dit simplement γεννηθέντα ἀπὸ τοῦ πατρός, et encore ἐκ θεοῦ.

(2) Müller, *Kirchengeschichte*, t. I (1892), p. 42. Harnack, *Apost. Glaubensb.*, p. 18.

(3) Jo., I, 14, 18; III, 16, 18; I Jo., IV, 9.

(4) Zahn, *Apost. Symb.*, p. 45 : « Die Worte des römischen Symbolums im 4 Jahrhundert τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ klingen wie ein Citat aus Joh. III, 16 und erinnern überhaupt an den Johanneischen Sprachgebrauch. Dieser aber konnte überall von Einfluss sein, wohin das vierte Evangelium gekommen war. Ferner wissen wir nicht, seit wann das μονογενὴς im 2 artikel stand. Es fehlt in den förmlichen reproduktionen des Symbolums bei Irenäus, Tertullian, den Presbytern von Smyrna, wie bei Justin, obwohl alle diese Männer sonst von

donc pas démontré que l'*Apostolicum* dépend de l'évangile de saint Jean, et par conséquent ne lui soit pas antérieur (1).

2° L'*Apostolicum* dépend-il des évangiles synoptiques et des Actes? La mention que l'*Apostolicum* fait de la crucifixion sous Ponce-Pilate, de la sépulture, de la résurrection d'entre les morts au troisième jour, de l'installation à la droite du Père, du retour futur pour le jugement des vivants et des morts, peut avoir été empruntée aux Synoptiques et aux Actes. Mais pour qui croit que les évangiles synoptiques et une part des Actes sont tributaires dans une certaine mesure de la catéchèse apostolique non écrite, comme aussi de sources perdues, la dépendance de l'*Apostolicum* à l'égard tant des Synoptiques que des Actes n'est pas nécessaire pour expliquer l'*Apostolicum*, et elle n'est d'ailleurs pas évidente. — 3° L'*Apostolicum* dépend-il des épîtres paulines et des épîtres catholiques? On ne saurait l'affirmer pour aucun de ses articles. — 4° L'*Apostolicum* renferme-t-il quelque formule qui soit sûrement indépendante du texte tel que nous le possédons du Nouveau Testament? L'expression γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου ne se retrouve adéquatement en aucun texte canonique; saint Ignace est le premier à l'employer pour interpréter un passage de saint Paul (2). L'expression σαρκὸς ἀνάστασιν ou résurrection, non plus des morts, mais de la *chair*, est une expression étrangère au Nouveau Testament : nous la rencontrons pour la première fois chez des écrivains de l'Église de Rome, chez saint Justin expressément et équivalemment chez l'auteur de l'homélie désignée sous le titre de *II^a Clementis* ou deuxième épître de saint Clément (3). Enfin l'expression ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανὸν ne se trouve telle en aucun texte du Nouveau Testament : il convient d'observer pourtant que saint Jean (xx, 17) dit ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα et ailleurs (III, 13) ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν, mais saint Jean ne fait pas ici allusion à la scène historique de l'Ascension. On peut donc affirmer avec quelque confiance que l'*Apostolicum*, dans sa forme la plus ancienne, ne dépend pas de la littérature canonique du Nouveau Testament, et est même antérieur à l'évangile de saint Jean.

Christus als dem Eingeborenen zu reden wissen... Es ist daher warscheinlich erst bei iener Redacktion unter Zephyrin in das römische Symbolum... eingedrungen. »

(1) Ce que nous disons de l'Évangile et des Épîtres johanniques ne doit pas s'entendre de l'Apocalypse johannique. L'épithète de παντοκράτωρ que le symbole donne à Dieu le Père ne se trouve (il est question ici du seul Nouveau Testament) que dans l'Apocalypse (I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7, etc.).

(2) Ignat., *Ephes.* 18 : « Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη (gestatus est) ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν Θεοῦ (Col., I, 25), ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη κτλ. Harnack, *Apost. Glaubensb.*, p. 24.

(3) Justin., *Tryph.*, 80; II Clem., IX, 1.

Texte de quelques lignes à peine, vrai symbole, c'est-à-dire mot de passe, l'*Apostolicum* prend place dans la toute primitive littérature du christianisme. Nous l'avons pris comme on prendrait une *tessera* antique qui aurait circulé bien des siècles dans le monde ; nous l'avons dégagé des additions tardives qu'il doit aux Églises gallo-romaines du cinquième siècle ; nous l'avons retrouvé tel qu'il était en usage dans l'Église romaine au quatrième siècle et tel que Rome l'avait donné à l'Italie, à l'Espagne, à l'Afrique. Poussant plus loin encore, nous avons vu les controverses christologiques et disciplinaires des premières années du troisième siècle laisser leur trace dans le texte de l'*Apostolicum* romain et carthaginois, par des définitions que les Monarchiens et que les Montanistes ont rendues nécessaires. Le symbole est maintenant ramené à sa rédaction la plus simple, la plus antique :

> Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ, τόν γεννηθέντα ἐκ παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα ἅγιον, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν.

Cette vénérable formule de la foi chrétienne, simple paraphrase de la formule sacramentelle du baptême, est-elle ce τύπος διδαχῆς dont parlait saint Paul aux Romains (1), cette διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ dont parlait saint Jean (2)? Nous ne pouvons ni l'affirmer ni le nier. Mais si l'on veut bien considérer que l'initiation au christianisme, du jour où le christianisme a existé, n'a pu être pratiquée sans un symbole de foi, — que le symbole que nous venons de transcrire ne porte la trace d'aucune des controverses historiques du premier siècle, ni même positivement d'aucun des écrits du Nouveau Testament, — on peut conclure en disant que le vieux symbole de l'Église romaine est un reste de la catéchèse ecclésiastique la plus ancienne.

PIERRE BATIFFOL.

(1) Rom., VI, 17. Cf. I Cor., XV, 1 et suiv. Παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, κτλ.

(2) II Jo., 9.

ANALECTA EXEGETICA.

Sub hoc titulo coniungere mihi liceat notulas ad locos quosdam difficiliores Evangeliorum quos anno elapso in studiis meis exegeticis obviam habui, et in quibus exponendis « aliquid reperisse mihi videor » sive quoad ipsum sacrarum Literarum sensum sive quoad rationes sensum stabiliendi. Non utique quod suspicer ea quæ mihi nova sunt omnibus nova fore : longissime enim absum a congnitione omnium illorum quæ in re exegetica circa Evangelia prostant. At præcipuos tamen exegetas recentiores præ manibus habeo et quæ hos fugisse deprehenduntur, etsi ab aliis forsan mihi ignotis notata iam sint, plurimis quoque Lectoribus non adeo obvia erunt. Ceterum quid valcant proposita non a rei novitate sed ab argumentorum vi pendebit, quam Lectori erudito diiudicandam relinquo, — non minus doceri quam docere cupiens.

I.

Luc. 1, 45 : ... ὅτι ἔστι τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου.

Notum est hæc verba sanctæ Elisabet ad Beatissimam Virginem duobus modus exponi, et, grammatice spectata, utroque modo intelligi revera posse : Beata quæ credidit *quod* perficientur (perfectum iri) quæ dicta sunt ipsi a parte Domini, — vel, ut habet Vulgata : *quoniam* perficientur ea quæ dicta sunt... In priore casu per ὅτι *etc.* exprimitur obiectum fidei seu *quid* credat, in posteriore ratio redditur *cur beata sit* quæ credit (1).

Apud recentiores interpretes, quod equidem assequor, prævalet prior sententia, ita tamen ut alter plerumque alterius rationes refutare videatur (2).

(1) Nescio quo fundamento Schanz secundæ sententiæ patronis aliam acceptionem tribuat, ac si putarent rationem dari *cur recte crediderit* B. Virgo : « Elisabet konnte Maria nicht erst *den Grund für die Richtigkeit ihres Glaubens*... angeben ». Exactius hanc sententiam refert Weiss (ed. sexta) : « ὅτι die Grundsangabe des μακαρία ».

(2) Cf Weiss contra Meyer, et Schanz contra Weiss disputantem, item Schegg, et Patrizi, de Evang. l. 3, p. 108.

Ea repetere non iuvat, sed placet longius procedere. Occurrunt enim quædam pro priore sententia allegantur et tamen alteram potius videntur commendare.

Remittunt videlicet Weiss et Schegg, tanquam ad locum parallelum, ad Act. XXVII, 25. Est ibi S. Paulus in navi tempestate iactata et apparet ei Angelus qui omnes vitam salvam habituros promittit. Qua re sociis itineris narrata ait Apostolus : « Propter quod bono animo estote, viri! Credo enim Deo, quia (ὅτι) sic erit quemadmodum dictum est mihi ». En, dicunt, πιστεύω ὅτι est *credo quod*. Imo cum Schanz addere possumus πιστεύω ὅτι *semper* hunc sensum habere. At vero non quæritur utrum πιστεύω ὅτι sic an secus vertendum sit, sed utrum ὅτι coniungendum sit cum πιστεύω an cum μακαρία (Cf. Matth. v, 3, ss.).

Si autem non sola verba πιστεύω ὅτι (quæ an parallela sint nostris in quæstione est,) sed totius versiculi argumentum spectamus, apparet locum esse potius similem nostro juxta alteram expositionem. Cur enim jubentur bono animo esse? Non quia *Paulus credit* futurum esse quod sibi revelatum est, sed quia credit *Deo* revelanti, ideoque *recte* credit, seu *quia* de facto sic *futurum est*. Sic quoque Elisabet nequit Virginem *beatam* dicere esse solo quod *credidit* futura esse quæ Angelus prædixit, sed eo quod hoc *recte* credidit, seu quia revera *futura sunt*. Quod si quis in textu *legere* nolit, certe *subintellegere* debebit. Sed hoc posito pronum est alterum admittere commentarium juxta quem id non *supponitur* sed *edicitur*. Talis enim est sensus Vulgatæ versionis : Beata quæ credidit, — et cur beata? Quia recte credidit, — seu quoniam perficientur ea quæ dicta sunt.

Hæc egregie confirmari videntur si propriam vim vocis τελειώσεως perpendamus. Quæ non est qualiscumque *impletio* prædictionis, qua *fit* id quod prædictum est, — sed potius *consummatio* qua res ad ultimum suum complementum perducitur, quod Vulg. exprimit voce *per*ficiendi (Cf. pro verbo Jo[is] XIX, 28, 30, pro nomine Hebr. VII, 11, et alia ex Test. XII Patr. et ex libro Henoch ap. Brettschneider, Lexman. Gr.-lat. in libros N. T. II, p. 298, 502).

Si scilicet quæstio fit cur hæc vox adhibita sit, et non potius verbum longe frequentioris usus, πληροῦσθαι, facilis erit responsio iis qui Vulgatam sequuntur. Quæ (Luc. I, 31 ss.) B. Virgini prædicta erant Incarnatione Verbi jam impleri cœpta erant. Atque hinc quam exactissime Elisabet non simplicem impletionem sed rei incœptæ *consummationem* futuram promittit. In altera vero sententia, quæ *obiectum* fidei his verbis indicari tenet, difficilius est huius vocis insolitæ rationem dare. Non quasi B. V. non crediderit *plene consummatum iri* quæ sibi prædice-

bantur, — sed hæc *plena* prædictionis *consummatio* nec maiore ratione erat obiectum fidei, nec difficilius credenda quam eiusdem *initium*, quæ est Incarnatio Verbi.

Quæ quum ita sint nullum mihi dubium remanet quin præferendus sit sensus ab interprete Vulgato expressus. Atque sic versiculus noster felicitatem B. Virginis celebrat 1° in causa sua subiectiva meritoria, quæ est ipsius fides, — et 2° in causa obiectiva efficiente, quæ est plena τελείωσις eorum omnium quæ ab Angelo ei (Luc. I, 31 ss.) prædicta erant.

II.

Luc. I, 76 s. : Προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου Κυρίου, ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Præibis enim ante faciem Domini parare vias eius, ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum eorum.

Verba hæc in versione Vulgata primo intuitu plana et obvia videntur. Dices describi munus propheticum Præcursoris primum *in se :* præibit... et parabit vias, — deinceps *in effectibus suis :* scientia salutis et remissione peccatorum. Attamen si quis textum græcum paullo exactius inspiciat exsurgunt difficultates et quæstiones variæ non facile solvendæ.

Non parum laborant exegetæ in ultimis verbis : ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν : in remissione peccatorum eorum, — quorum obscuritas ansam dedit correctioni *in remissionem* quæ in Vulgata edita prostat.

Alii ea referunt ad vocem *salutis :* ad dandam scientiam salutis, *quæ salus est* in remissione peccatorum.

Alii (ut Schegg et Schanz) dicunt ea referenda esse ad *scientiam,* sed ita rem exponunt ut rectius dicantur verba similiter referre ad vocem *salutis* sed ea intellegere reduplicative : ad dandam scientiam salutis (id est : ut cognoscere faciat salutem) *quatenus* hæc salus est in remissione peccatorum.

Alii demum utrumque reiiciunt et verba exponunt ut complementum vocis δοῦναι : ad dandam in remissione peccatorum scientiam salutis. Joannes scilicet pœnitentiam prædicavit, quæ causa erat remissionis peccatorum. Et hinc orta scientia salutis, quatenus hinc cognoscebatur iam adesse salus messianica, eo quod pro ineunte ætate messianica promissa erat peccatorum remissio. Sic non oritur remissio peccatorum e scientia salutis, sed vice versa. (Ita Weiss).

Hæc omnia, ut verum fatear, longius quæsita mihi videntur. Sensus obvius non est nisi ille quem hodierna Vulgata exprimit, Et præpositionem ἐν variis locis N. T. varioque sensu pro εἰς adhiberi novimus, ubi actio magis in termino quam in via consideratur. In hoc ipso capite exemplum occurrit v. 17. Unde et hoc loco præplacet intellegere quod iam legit Vulgata : *in remissionem peccatorum*, seu hunc esse *finem* tradandæ scientiæ salutis.

Suas quoque difficultates habent duo qui præcedunt infinitivi, quorum alter articulo caret, alter eumdem habet : ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ, τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας. Prior utrum *finalis* sit an simpliciter *epexegeticus* parum refert : « præibit *ad parandas vias* » vel « *parando vias* » vix non ad idem revenit. Circa alterum plura advertenda veniunt.

Primum quidem mutatio constructionis seu usus articuli prorsus vetare videtur ne eum tanquam priori *coordinatum* habeamus. Igitur (contra Schegg et Schanz) omnino dicendus est ab infinitivo priore pendere. Sed hoc posito estne exponendus ἐκβατικῶς per *ut* consecutivum, an τελικῶς per *ut* finale? Prius rarissimum est in N. T. (1), nec igitur facile admittendum, neque hoc loco, quod scio, ab ullo exegeta admissum.

Restat igitur sensus finalis : Joannes parabit vias Domini *ad dandam* scientiam salutis.

At *quis* tum daturus esse dicitur scientiam illam? Joannes an Dominus (Christus)? Auctores omnes, ni fallor, tacite magis quam expresse respondent : Joannes. Revera dici potest Baptista prædicatione sua scientiam quamdam salutis tradidisse populo Dei; non tamen ita ut « præparatio viarum Domini » ad hanc scientiæ traditionem referretur ut *medium* ad *finem;* sunt enim potius identica : viam Domini paravit *tradendo* scientiam salutis et vice versa. Insuper traditio scientiæ seu instructio populi magis etiam ab ipso Christo facta est, — qui et versiculo immediate sequente dicitur ut « Oriens ex alto », visitasse populum suum ad *illuminandum* his qui in tenebris et in umbra mortis sedent. Unde tandem ad hanc interpretationem deducimur : Præibis ante faciem Domini parare vias eius (ad hoc) ut (ipse Dominus) det scientiam salutis plebi suæ in remissionem peccatorum eorum (2). Quæ expositio confirmatur insuper auctoritate antiquæ versionis sy-

(1) Beelen (Gramm. p. 359) tria exempla allegat : Act. III, 12; VII, 19; — Rom. I, 24, — quorum ultimum tamen alio quoque modo explicari potest, ita sc. ut infinitivus cum τοῦ pendeat a voce ἀκαθαρσίας.

(2) Quæ sequuntur « per viscera misericordiæ Dei nostri » referenda igitur erunt ad verbum princeps : *præibis enim.*

riaeæ, quæ τοῦ δοῦναι reddit verbo finito, sed *tertiæ* personæ : Præi*bis* ante faciem Domini ut par*es* vias eius, ut *det* ܕܥܬܐ, scientiam salutis...

Inexspectatus, fateor, videri potest hic transitus ab uno subjecto ad aliud. Unde advertisse iuvat similem transitum occurrere Act., XXVI, 18 : Nunc Ego (Deus) mitto te (Paulum) aperire (ἀνοῖξαι) oculos eorum (populi et gentium), ut (*ipsi*) convertantur (τοῦ ἐπιστρέψαι) a tenebris ad lucem...

Et eodem modo intellegi saltem *potest* Luc. I, 79, ubi similiter infinitivus cum τοῦ pendet ab infinitivo sine articulo elato : ... illuminare (ἐπιφᾶναι) his qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos (τοῦ κατευθῦναι) pedes nostros in viam pacis, id est *ut dirigat* vel *ut dirigamus* pedes nostros (1).

Ceterum totam hanc expositionem versiculi 77 ut certam proponere non audeo : at eiusmodi saltem esse videtur quæ cum alia quacumque comparari mereatur.

III.

Luc. II, 7 : Et peperit Filium suum primogenitum (τὸν πρωτότοκον).

Vox πρωτοτόκου multis viris doctis (acatholicis) visa est respectum aliquem involvere ad prolem posteriorem, ideoque pugnare cum dogmate catholico de perpetua virginitate Mariæ. Nec sine specie rationis urgent illud Luciani de Agatocle : Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος (2). Concedunt quidam Lucam filium *unigenitum* dicere potuisse *primogenitum* si scripsisset brevi post Christum natum, quum nondum constaret an fratres vel sorores postea subsecuturi essent. Sed quo tempore scripsit Evangelista id iamdudum notum erat, ideoque tum saltem, aiunt, si Christum unicum Mariæ filium putaret, Eum μονογενῆ potius dicere debebat, — qua voce utitur VII, 12, de filio viduæ naimensis. Cf. Meyer-Weiss, l. c.

Quæ communiter a Catholicis responderi solent ad dogma tuendum ample sufficiunt. Præclare iam S. Hieronymus ex Exod. XXXIV, 19 s. et Num. XVIII, 15 probavit « primogenitum esse non tantum post quem

(1) Versio quoque syriaca h. l. ambigua est; adhibet verbum finitum, sed primæ pers. pl. et tertiæ sing. masc. est eadem forma.

(2) Demonax 29, apud Meyer-Weiss in Matth. I, 25.

et alii, sed : ante quem nullus » (1). Imo ex solo Hebr. I, 6, ubi ipse unigenitus Filius Dei ὁ πρωτότοκος dicitur, illud satis superque iam constat.

Attamen vereor ut hæc adversariis plene satisfaciant. Quomodo hæc componenda sunt cum effato Luciani? Et quomodo factum est ut Lucas non potius vocem μονογενοῦς adhibuerit, quatricis hisce ab initio aditus præclusus esset?

Lucianus edicit vocem πρώτου includere respectum ad alios sequentes : si primus est, solus non est. Revera respectum hunc simpliciter negare non audeo : vel sola similitudo inter vocem hanc et superlativos adiectivorum prudentem me esse iubet. At sic distingui potest : vox πρωτοτόκου includit respectum ad aliam prolem *possibilem, conc.;* ad aliam prolem de facto subsecutam, *nego*, vel potius *subd. :* iuxta vocis etymon et usum *Græcorum, transeat,* iuxta usum vocis in Scripturis sacris, *nego*. Revera apud septuaginta interpretes nomen illud continuo adhibetur pro hebraico בְּכוֹר, quod nec ex etymo nec ex usu relationem de qua sermo est adsignificat. Unde mirum non est Lucam voci græcæ eamdem hanc ideam, si ita loqui fas est mere hebraicam, subiecisse, abstractione facta a significatione secundaria quam nomini græco adhæsisse non negamus.

Quod ad alteram quæstionem attinet, cur Lucas non potius voce μονογενοῦς usus sit, vix puto certum responsum unquam exspectari posse. At coniecturæ probabiles non desunt. Omnes norunt de partu *unigeniti* filii vix unquam sermonem fieri, de partu *primo* geniti e contra tam frequenter ut lingua tum hebraica tum aramaica a nomine בְּכוֹר verbum denominativum efformaverint quod significet *primum* partum edere (hebr. הִבְכִּיר aram. בִּיכֵּר). Quid igitur mirum si Evangelista nativitatem Christi sub hac potius quam sub illa ratione formali conceperit? Vel, — quod probabilius videtur, — si propterea tantum *hanc* ideam expresserit quia eamdem, verbo vel nomine, expressam invenit in documento aramaico quo utebatur?

Quod si morosior disputator urgere velit sic saltem auctorem huius documenti aramaici perpetuam virginitatem Mariæ ignorasse videri, — illud *transmittere* malo quam de re adeo incerta disputare. Hinc autem nullam exsurgere difficultatem theologicam per se patet.

(1) Cf. v. g. Knabenbauer in Matth. I, 25.

IV.

Luc. ii, 14 : Ἄνθρωποι εὐδοκίας : HOMINES BONÆ VOLUNTATIS.

Ingratum opus est ea quæ communi iam consensu constare videntur obiectionibus labefactare, ubi aliam sententiam tanquam certam et indubiam stabilire non datur. At quum verae scientiæ sit certa ut certa, et dubia ut dubia cognoscere, etiam ingrato hoc opere veritati licebit inservire.

Notum est nomen εὐδοκίας apud LXX plerumque respondere hebraico רָצוֹן, ideoque designare actum quo quis persona vel re delectatur et hinc personæ propitius est, eidem bene vult, vel rem desiderat et appetit; unde in Vulg. vertitur per *placitum, beneplacitum, propositum, voluntatem,* et sæpius quoque (Ps. v, 13; l, 20; Phil. i, 15; ii, 13) ut hoc loco, per *bonam voluntatem* (1).

Dictio ἄνθρωποι εὐδοκίας alibi in S. Scriptura non legitur : unde facilius intellegitur ab amanuensibus vim passa esse, substituta lectione textus Recepti ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Recentiores, quoad assequor, communiter ita eam exponunt ut εὐδοκία sit beneplacitum *divinum,* ideoque ἄνθρωποι εὐδοκίας homines beneplaciti divini, seu qui divina benignitate fruuntur, in quibus Deus sibi complacet, qui Deo grati sunt, Deo placent.

Non tamen *solum* beneplacitum *divinum* voce nostra exprimitur, nec ubi de beneplacito divino intellegenda est eamdem semper significationem habet. Nam 1° adhibetur quoque de beneplacito seu desiderio humano, sive bono sive malo, cum hac tamen differentia ut nullibi malam voluntatem significet *quatenus* mala est, sed *quæ* mala est et *ex addito* cognoscitur esse mala (2), dum e contra bona voluntas humana utroque modo exprimitur. Sic Rom. x, 1 et (probabilius saltem) II Thessal. i, 11, εὐδοκία recte in Vulg. vertitur *voluntas :* designat enim voluntatem humanam *quæ* bona est et quæ ex contextu cognoscitur esse bona. Sed Phil. i, 15, exprimit vi sua voluntatem

(1) Non εὐδόκία simpliciter sed εὐδοκία ἐπιθυμίας (Ecclus xviii, 31) redditur per *concupiscentias* (v. 30), sicut (ibid., ix, 12) εὐδοκία ἀσεβῶν, per *iniuriam* iniustorum (v. 17). Quid intenderint Sept. Ps. cxl, 7, quidve hebraice legerint, obscurum est. — Vetus Testamentum græcum citamus iuxta editionem septimam tischendorfianam.

(2) Cf. notam præcedentem. — Appetitum sensitivum brutorum exprimere videtur Ps. cxlv, 16 : Imples omni animali desiderium (רָצוֹן, εὐδοκία). Vulg. : Imples omne animal benedictione (Ps. cxliv, 16).

bonam qua talem : « Quidam quidem et propter invidiam et contentionem, quidam autem et propter *bonam voluntatem* (δι' εὐδοκίαν) Christum prædicant ». Εὐδοκία sc. h. l. opponitur invidiæ et contentioni, ideoque non est simpliciter voluntas sed, ut recte vidit interpres latinus, *bona* voluntas, qua talis. Et consequenter v. 16 (gr. 17) exponitur voce ἀγάπης, *charitatis.* — Cf. quoque Prov. XVI, 16 (Vulg. 15) iuxta versionem Aquilæ, et XIX, 12 iuxta Aquilam, Symmachum et Theodotionem, ubi *bona* voluntas hominis *erga hominem* exprimitur; et maxime apud Sept. Ec^ci XXXII, 5 (Vulg. XXXV, 5) ubi de bona *erga Deum* voluntate sermo est. *Voluntatem* humanam *simpliciter* expressam habes apud Sept : Ec^ci IX, 12 (Vulg. 15); XVIII, 31; XXIX, 23 (Vulg. 26); XXXVI, 13 (Vulg. XXXIII, 14).

Insuper 2°, ubi dici possit termino εὐδοκίας exprimi *divinum* beneplacitum, non tamen eodem semper sensu hoc beneplacitum divinum est intellegendum. Sæpius quidem est voluntas divina significatione abstracta ut Ps. V, 13; L, 20; LXVIII, 14; LXXXVIII, 18; CV, 4; Ec^ci XXXV, 14 (Vulg. XXXII, 16); XLI, 4 (Vulg. 6); Eph. I, 5, 9; Phil. II, 13; — quo sensu, ut diximus, etiam nostro loco sumi solet.

At prætèrea 3° non semel quoque habet significationem concretam, qua designat *rem* Deo placentem, seu divinæ voluntatis *obiectum.* Exemplo sit Ps. XIX (Vulg. XVIII), 15 : « Et erunt ut complaceant eloquia oris mei » — ut sint לְרָצוֹן, εἰς εὐδοκίαν, in rem placentem Tibi. Sic quoque Ec^ci I, 27 (Vulg. 35), II, 16 (Vulg. 19); XI, 17; XXXI, 22 (Vulg. XXXIV, 21); XXXII (Vulg. XXXV), 5; XXXIX, 18 (Vulg. 23); Matth. XI, 26; Luc. X, 21.

Uno ore Auctores asserunt ἀνθρώπους εὐδοκίας esse *genetivum qualitatis.* At huius quoque genetivi saltem triplex species distinguenda est.

Habetur a) genetivus qualitatis proprie dictus ubi voce in genetivo lata exprimitur vera qualitas quæ subiecto inhæret. Tales sunt v. g. οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, filii diffidentiæ vel incredulitatis (Eph. II, 2; V, 6; Col. III, 6); τέκνα ὑπακοῆς, filii obedientiæ (I Petr. I, 14), et alia.

b) Genetivus qualitatis minus proprie dicitur ubi nominativus causam agentem et genetivus ipsum actum vel actionis obiectum exprimit. Ita « viri sanguinum et fraudis » (Ps. V, 7; LV, 24, hebr.) illi sunt qui sanguinem effundunt, et fraude dolove utuntur. Eodem sensu hebraice occurrit *vir violentiæ* vel *iniuriarum* (Ps. XVIII — Vulg. XVII — 49; CXL, 2, 5; Prov. III, 31; II Sam. XXII, 49), ubi Vulg. et Sept. (ultimo loco excepto) adiectivum substituunt.

Tandem c) longius etiam a genetivo qualitatis proprie dicto rece-

dere videntur genetivi quibus aliud agens vel aliena qualitas vel actus quoque alienus exprimitur quæ ad personam nominativo designatam refertur ut agens ad patiens vel ut actus ad obiectum suum. Sic « filius mortis » (I Sam. xx, 31) et « viri mortis » (II Sam. xix, 29) sunt viri morti obnoxii (1). Eodem modo explicari debent III Reg. xx, 42 : « vir anathematis mei », Jo^is^ xvii, 12 : filius perditionis, Eph. ii, 3 : τέκνα ὀργῆς, filii iræ (2).

Hæc omnia uno nomine genetivi qualitatis catenus tantum comprehendi posse videntur, quatenus genetivo *plerumque* adiectivum eiusdem originis commode substitui potest, — quod multis locis tum a Vulgato interprete tum a Septuaginta factum videmus.

Iam vero ut haec ad locum nostrum applicemus, patet interpretes hodiernos communiter vocem εὐδοκίας sumere in sensu secundo loco a nobis indicato, id est pro beneplacito divino *abstracte* sumpto, genetivum vero intellegere eum quem sub c) indicavimus. Sicut « filii iræ », aiunt, sunt homines iræ divinæ obnoxii, ita « homines bonæ voluntatis » sunt illi qui obiectum sunt divinæ benignitatis seu divini beneplaciti.

At vero si damus εὐδοκίαν beneplacitum *divinum* exprimere, quæri tamen potest an non possit hoc beneplacitum divinum sensu concreto accipi, et genetivus qualitatis minus proprie dictus, quem sub b) indicavimus. Tum ἄνθρωποι εὐδοκίας erunt homines qui faciunt, quærunt, sectantur ea quæ Deo placent. Hunc sensum commendare possunt quæ leguntur Ec^ci^ i, 27 (Vulg, 35) : Sapientia et disciplina timor Domini; et quod beneplacitum est Illi (ἡ εὐδοκία αὐτοῦ) fides et mansuetudo, — et magis etiam ii, 16 (Vulg. 19) : Qui timent Dominum inquirent quæ beneplacita sunt Ei (ζῆτήσουσιν εὐδοκίαν αὐτοῦ).

Insuper, quum voce εὐδοκίας ut ex Phil. i, 15 ostendimus, etiam ipsius hominis recta ac bona voluntas qua talis exprimi possit (3), quid vetat nos genetivum qualitatis intellegere proprie dictum, et ἀνθρώπους εὐδοκίας esse homines bonam rectamque voluntatem habentes?

Negari igitur non potest tres dari commentarios huius loci qui iuxta modum loquendi sacræ Scripturæ admitti possunt.

(1) « Primogenitus mortis » (Job. xviii, 13) videtur esse morbus lethalis, mortem afferens, ideoque pertinet ad b).

(2) Schanz conferri quoque iubet » ἄνδρα ἐλέους (Ec^ci^ xliv, 23 Vulg. 27). Revera iuxta versiculum immediate sequentem (xlv, 1) intellegi *potest* vir misericordiam *consecutus*. At versiculi 4 et 10 suadent potius intellegere virum *misericordem*, iuxta dicta sub a). Cf. quoque Prov. xi, 17.

(3) Ut supra notavimus hæc bona voluntas tum circa homines tum circa Deum versari potest, sed neutra relatio ipsa *vi vocis* exprimitur.

1° Pax inter homines beneplaciti divini, id est : qui Deo placent.

2° Pax inter homines beneplaciti divini, id est : qui quærunt ea quæ Deo placent.

3° Pax inter homines bonæ voluntatis, id est : qui ipsi recte sentiunt ac agunt.

Et hoc posito amplius quid audere licet. Etenim semel admisso vocem εὐδοκίας significare *posse* bonam voluntatem humanam, qua talem, eo ipso hæc significatio obvia est ubi vox in genetivo coniungitur nomini *hominum*. A. v. ubi vox in genetivo posita exprimere *potest* veram qualitatem hominis, pronum est admittere genetivum qualitatis proprie dictum. Et hinc Auctor si beneplacitum *divinum* cogitaret id exprimere debebat, scribendo v. g. : Gloria in excelsis Deo, et in terra pax inter homines beneplaciti *Ejus* (τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ). Cf. Ec^ci^ I, 27 (Vulg. 35); II, 16 (Vulg 19), Matth. XI, 26; Luc. X, 21; Eph. I, 5, 9. — Latinum quoque « bona voluntas » intellegi per se potest de beneplacito *divino* (Cf. Ps. V, 13; L, 20; Phil. II, 13), sed ex *sola* Vulgatæ lectione vix credo quemquam ad hunc sensum devenisse unquam. Nimis quippe obvium est intellegere bonam voluntatem humanam. Quum autem εὐδοκία (iuxta Phil. I, 15) eamdem vim habeat, eadem iam est ratio textus græci.

Illud, fateor, oggeri potest, significationem bonæ voluntatis humanæ qua talis *semel* tantum occurrere ideoque rariorem esse quam ut per se obvia dici possit. Vis tamen huius obiectionis vix non evanescit si advertimus quacumque significatione vocem in N. T. infrequentem esse. Omisso enim loco, de quo agimus, non occurrit nisi *ter* de beneplacito divino abstracte sumpto (Eph. I, 5, 9; Phil. II, 13); *bis* de eodem in significatione concreta (Matth. XI, 26; Luc. X, 21); item *bis*, ut videtur, de voluntate humana simpliciter (Rom. X, 1; II Thess. I, 11) et *semel*, ut prædiximus, de voluntate humana bona qua tali (Phil. I, 15)

Atque hæc sunt quæ de locutione ἄνθρωποι εὐδοκίας nobis occurrerunt observanda. Quæ si cui non sufficere videantur ad quæstionem solvendam, efficient saltem sententiam communiter receptam non ea qua videbatur certitudine gaudere. Insuper præcipua saltem argumenta contulimus ex quibus solutio quæstionis tandem aliquando petenda erit.

V.

Luc. XI, 36.

« Si ergo corpus tuum totum lucidum (φωτεινόν) fuerit, non habens

aliquam partem tenebrarum, erit lucidum (φωτεινὸν) totum, et sicut lucerna fulgoris illuminabit te » (seu rectius cum textu græco : ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίῃ σε, sicut quum lucerna fulgore te illuminat).

Iamdudum varia tentata sunt ad locum hunc, qui primo intuitu mere tautologicus videtur, aut corrigendum aut apte exponendum. Correctorum autem gratuitis coniecturis obstat mira omnium Codicum et versionum in textum difficilem conspiratio. Ex commentariis autem, quos invenio, unus ille aptum sensum præbet, qui in priore membro *totum,* in altero *lucidum* cum emphasi efferri iubet; si *totum* lucidum est... vere et præclare *lucidum* erit totum, sicut vere et præclare lucida sunt quæ fulgore lucernæ illuminantur (1).

Hanc expositionem reiicere equidem non audeo. Mirum tamen est imaginem *lucernæ* adhiberi, ubi magna et præclara lucis copia significanda est. Hinc forsan alii pro *fulgore* vertere maluerunt *fulgure.* At vero *fulgur* e lucerna prodiens erit magis etiam insolita imago.

Quapropter operæ pretium videtur aliam proponere explicationem quam suggerit versio syriaca edita a Schaaf. Hæc videlicet duplex illud φωτεινόν duplici modo intellegit. Et revera duas huius vocis significationes distinguendas esse iam docuit Brettschneider (in Lexico), unam intransitivam, *lumine collustratus*, *illuminatus,* alteram transitivam, ex priore quodammodo consequentem, *lumen spargens* seu *reflectens,* seu *illuminans.* Iam vero priorem Syrus exprimit v. 34 et in priore membro v. 36 voce *nahîr,* alteram participio activo *manhar,* quo bis utitur in membro altero (pro nomine *lucidi* et pro verbo *illuminandi*) et similiter v. 33 : « Nemo *accendit* lucernam ». — Locum igitur sic fere intellexisse videtur : Si totum corpus ope oculi simplicis (v. 34) lucis beneficio gaudet, non tantum lumine quasi collustratum erit, sed ipsum quoque totum splendorem consequenter emittet aliosque illuminabit, sicut lucerna fulgore suo te illuminat, id est : Si mente fideli Christi doctrinam recipis (quæ tanquam lucerna est candelabro imposita, ita ut iam novum signum quærere non oporteat, cf. v. 29-33), tum ipse pro tota vitæ tuæ ratione beneficia eius experieris (cf. v. 34), sed insuper (v. 36) consequens erit ut tota quoque vitæ tuæ ratione eadem beneficia (2) aliis communices fiasque et ipse quasi lucerna supra candelabrum posita. (Cf. Matth. v, 15 s.; Marc. iv, 21; Luc. viii, 16; Jo^is v, 35). — Analogon huius duplicis φωτεινοῦ iam habetur Gen. i, 14 s. : Fiant *luminaria*, מְאֹרֹת,

(1) Ita Weiss, Schanz, alii.

(2) *Lux* in sacris literis non tantum est imago *veritatis* sed etiam *felicitatis* omnimodæ.

in firmamento cœli... ut luceant in firmamento cœli et illuminent terram; hebr. : *et sint in luminaria,* לְמָאוֹרֹת, ad illuminandam terram (1).

Hæc quoque interpretatio sensum planum et plenum suppeditat. Utrum alteri præferenda sit videat ipse Lector.

VI.

Jo^is^ III, 29 : VOX SPONSI.

« Qui habet sponsam sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi. Hoc ergo gaudium meum impletum est. »

His verbis Joannis Baptista gaudium suum exprimit de successu prædicationis Christi, unde discipuli ejus invidiæ potius venenum hauserant. Participare se dicit gaudium Servatoris ut in nuptiis paranymphus participare solet gaudium sponsi. Ille autem gaudere dicitur *propter vocem* sponsi, ideoque quæstio oritur quænam in specie vox intellegenda sit.

Dictione quidem magis generali vox sponsi *et sponsæ* ut imago exhibetur lætitiæ publicæ (Jerem. VII, 34; XVI, 9; XXV, 10). At quum nostro loco de solius sponsi voce sermo sit et insuper amicus sponsi exhibeatur ut *stans et audiens* (ad audiendam) vocem sponsi, certe ideæ illi generali inhærere non licet, sed peculiaris quædam ceremonia nuptialis cogitanda erit, ac definita quædam verba a sponso proferri solita, quæ præ ceteris gaudium eius exprimerent vel saltem ostenderent, quæque paranymphus stans audire soleret. Unde textui satisfacere non videntur qui de sponsi exsultatione per totum convivium nuptiale, vel de ejusdem blando cum sponsa colloquio cogitant, — multo minus qui in mandatis sponsi ad amicum tanti gaudii rationem quærunt.

Rectius alii ad specialia quædam descendendum esse viderunt, vel ad lætum sponsi clamorem ubi pompa nuptialis in via consistit, — vel ubi ad domum nuptialem pervenit, — vel ubi sponsus conopeum relinquit, sub quo singulare cum sponsa colloquium habuit (2). At,

(1) Quod si invitis Codicibus aliquid in textum audere liceret, duce versione hac syra pro altero φωτεινόν coniici posset φωτίζον. Cf. quoque versionem persicam in Polygl. Walton.

(2) Sic Daniel Heinsius *apud* Carpzovium, *de Chuppa Hebræorum* (Ugolini, *Thes. Antiqu. sacr.* t. XXX, p. 1073). Aliarum sententiarum patronos recensent v. g. Weiss et Schanz. — Corluy exponit : « *Gaudio gaudet propter vocem sponsi, sponsæ suæ blandientis.* » Et : ... « amicus *stat* sponso ministrans et gaudens vocem sponsi auscultat ». — Quæ somniarunt Michaelis et Paulus (apud Weiss) recte Schanz negat mentionem mereri.

præter alia quæ hisce obiici possunt, nulla huiusmodi *vocis sponsi* inter ritus nuptiales mentio occurrit.

Quapropter mirari licet neminem, quod scio, ea sponsi verba in memoriam revocasse, quæ in talmude babylonico (Keth. 7 b. 8 a) referuntur, quæque non una ratione h. l. commendari videntur : septem dico benedictiones quæ hodiedum in nuptiarum solemnitate a rabbino proferuntur, antiquitus vero ab ipso sponso proferri solebant. Etenim iuxta Ginsburg (1) hæ benedictiones omnium cæremoniarum ipsiusque convivii nuptialis ultimum quasi complementum sollemnemque conclusionem constituebant, eisque absolutis sponsus cum sponsa in conclave nuptiale recedebat. Insuper magna ex parte eiusmodi sunt ut quam præclarissime affectum gaudii exprimant et excitent, — ac verum hymnum constituant gratiarum actionis ac laudis ad Deum, Datorem gaudii ac felicitatis coniugalis :

« ... Gaudendo gaudebit et exultabit sterilis colligendo liberos suos in sinum suum (2) in lætitia. Benedictus sis, Domine Deus noster qui lætari facis Sion in liberis suis. Lætando lætari fac coniuges amore coniunctos (3) sicut lætari fecisti creaturam tuam in horto Eden ab antiquo. Benedictus sis, Domine Deus noster, qui lætari facis sponsum et sponsam. Benedictus sis, Domine Deus noster, Rex mundi, qui creasti gaudium et lætitiam, sponsum et sponsam (4), exsultationem, cantum, hilaritatem, iubilationem, amorem et fraternitatem, et pacem et amicitiam. Confestim, Domine Deus noster, audiatur in urbibus Juda et in plateis Jerusalem vox gaudii et vox lætitiæ, vox sponsi et vox sponsæ, vox sponsorum exsultantium sub conopeis suis et iuvenum canentium fidibus in convivio. Benedictus sis, Domine Deus noster, qui lætari facis sponsum cum sponsa ».

Hæc certe vox sponsi eiusmodi est propter quam gaudio gaudeat sponsi amicus. Et quum tota cæremonia benedictionis intime religiosa sit, nemo mirabitur convivas omnes, ideoque et paranymphum, eam audiisse stantes (5). Frequenter enim Hebræi stantes ad Deum preces fundere solebant (I Sam. I, 26 (6); Matth. VI, 5; Luc. XVIII, 11, 13).

(1) Kitto, *Cyclopædia of bibl. liter.*, III, p. 85 s.

(2) Sic Carpzovius (l. c. p. 1083) cuius versionem fere sequimur. Minus recte Ginsburg (l. c.) : around her. לתוכה proprie est : in medium sui. Imagine se. mulieris sterilis proponitur urbs Jerusalem. Cf. Is. LIV, 1, — et Levy, *Neuhebr. und Chald. Wörterb.* IV, 241 b.

(3) Ad literam : *socios amatos.*

(4) Minus recte Carpz : *Sponso et sponsæ.*

(5) In textu nostro ioanneo de solo paranympho sermo est ; attamen non intellego qua ratione Schanz inde deducat amicum sponsi non cum aliis sed seiunctum ab aliis (im Unterschied von andern) stantem proponi.

(6) Dolendum est formulas, I Reg. et II Reg. apud auctores catholicos alium sensum ha-

Doctores quoque talmudici tum certas preces quotidianas tum alios ritus religiosos, ut iusiurandum, scissionem vestium in signum luctus, etc., stantes peragere iubent (1).

Equidem asserere non audeo benedictiones citatas, ut iacent, iam ætate Christi in usu fuisse. In ipso textu talmudico Rab Judæ (ben Ilai), secundi post Christum seculi doctori (2) tribuuntur, et quæ de urbe Jerusalem dicuntur videri possunt vix ante excidium urbis componi potuisse. Hoc alterum tamen argumentum minus perspicuum videbitur si meminerimus ea ex Is. LIV, 1 et Jer., VII, 34 desumpta esse. Insuper, quum generatim Judæi antiquorum rituum suorum tenacissimi fuerint, et nominatim ea quæ de ritibus nuptialibus in libris talmudicis leguntur ad ætatem Christi passim a viris doctis applicari soleant, probabilissimum nobis videtur iam tum sponsum *hac* vel *simili* formula in fine convivii affectus gaudii gratique erga Deum animi sollemniter exprimere consuevisse. Et certe nulla alia *vox sponsi* nota est ad quam Joannem Baptistam præclara sua similitudine facilius alludere potuisse censeamus.

VII.

Jo^is^ VI, 14-21, coll. MATTH. XIV, 22-34, et MARC. VI, 45-53.

Non parum laboraverunt interpretes in exponenda et componenda hac triplici relatione itineris Apostolorum in terram Gennesaret post priorem multiplicationem panum, imo nec defuerunt qui de componendis sacris auctoribus desperarent.

Quæ præ ceteris negotium facessere videntur haec sunt.

E ditione urbis Bethsaidæ (Luc. IX, 10) præmittuntur Apostoli in Bethsaidam (Marc. 45, coll. Matth. 22); tendunt nihilominus in Capharnaum (Jo^is^ 17) et appellunt ad terram Gennesaret (Matth. 34, Marc. 53). Jam vero Bethsaida (Julias), e cuius territorio proficiscuntur erat in ripa orientali ostii Jordanis; terra Gennesaret (*El Guweir*) erat in parte septentrionali litoris occidentalis Maris Galilææ, et Capharnaum (*Tell Hum*) media fere via inter utramque (3).

bere quam apud protestantes et iudæos : ad vitandam igitur ambiguitatem præplacet cum Cornely (*Introd.*, II, p. 240), scribere : I et II Sam.; III et IV Reg. Paucis id forsan placebit, sed omnibus perspicuum erit.

(1) Cf. Levy, *l. c.*, III, p. 660 a.

(2) Cf. Levy, *l. c.*, IV, p. 409, et Strack, Einleitung in den Thalmud, p. 57.

(3) Quæstionem de situ Capharnaum iudicatam censeo. Ea autem quæ ad situm hunc definiendum nuper ex meditationibus Annæ Catharinæ Emmerich collegit Gehlen (*Palästina-Blatt*,

Insuper proficiscuntur vespere (Jo^is 16) et navigant usque ad quartam vigiliam noctis (Matth. 25, Marc. 48); nec tamen remigarunt nisi stadia 25 aut 30 (Jo^is 19). Atque sic perveniunt *trans fretum* (Matth. 22, Marc. 45, Jo^is 17), quanquam latitudo maris iuxta Josephum (*de Bello*, III, 10, 7) quadraginta, et de facto plus quam quinquaginta stadiorum est.

Quæ varii varia suggesserint longum est recensere : sufficiat notasse me neminem hucusque legisse qui non aliqua ex parte textui vim facere videatur. Imo relinquenda iam partim censeo quæ ipse alibi paucis verbis proposui (1), et confugiendum maxime ad novam interpretationem versiculi 17 Jo^is.

En igitur qua ratione totam historiam componere liceat.

Versabatur Christus cum discipulis et turbis in litore maris non longe a Juliade in parte meridionali planitici quæ nunc *El-Batiha* dicitur. Homines autem « quum vidissent quod Jesus fecerat signum, dicebant : Quia hic est vere propheta qui venturus est in mundum » (Jo^is 14). Imo, — ut ex versiculo sequente constat, — Jesum secum ducere volebant in Jerusalem, quo propter proximum pascha (v. 4) iamiam profecturi erant, — ut Eum regem facerent. Discipulis hæc consilia placuisse verisimillimum est. Et hinc factum quod nusquam alibi in evangeliis legitur : Et statim *coegit* discipulos suos ascendere navim, ut præcederent eum trans fretum ad Bethsaidam, dum ipse dimitteret populum ». (Marc. 45, cf. Matth. 22).

Vi quadam illata discipulos tentationi eripere et populum insistentem *dimittere* debebat. Vox *præcedendi* innuit Dominum sive explicite sive implicite promisisse se secuturum. Quod et fecit.

Deinceps « quum dimisisset eos abiit in montem orare » (Marc. 46, Matth. 23), ad vitandas scilicet novas populi instantias, « quum cognovisset quia venturi essent, ut raperent Eum et facerent Eum regem ». (Jo^is 15).

Hucusque igitur Joannes synopticos præclare supplet et illustrat.

Discipuli ergo præcedunt Bethsaidam versus (de qua infra dicendum). Christum autem exspectant secuturum peditem, et probabiliter iam in via conscensurum navem. Navigant igitur iuxta litus septentrionale, secundo vento, ut videtur, et velis utentes, fortasse quoque navicula ope rudentis tracta, quemadmodum ibidem aliquando fieri conspexi a piscatoribus hodiernis. — Sic præterierunt Juliada. Ait enim Jo^is 16 s. : Ut autem sero factum est, descenderunt discipuli Eius

VIII, p. 247 ss.), potius utilia fore puto ut ex cognito iam situ Capharnaum diiudicari possit quid valeant data topographica piæ mulieris, quatenus in libris a Brentano et Schmöger editis prostant.

(1) *De Wetenschappelijke Nederlander*, 1890, p. 268.

ad mare, et quum ascendissent navem, venerunt trans mare in Capharnaum (ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς καπερναούμ). Et tenebræ iam factæ erant et non [vel, iuxta lectionem græcam probabiliorem, *nondum*] venerat ad eos Jesus, [quem secuturum tamen semper sperabant]. Mare autem vento magno flante exsurgebat ».

Verba græca citata certe non dicunt cum Vulgata eos de facto Capharnaum appulisse, imo nec eo appellere voluisse. Facile quidem supponi possunt id consilii cepisse ut ibi Magistrum exspectarent, — sed verbum imperfectum (ἤρχοντο) eos tantummodo *describit appropinquantes* Capharnaum. Unde particulam εἰς intellegendam puto *prope*, *versus*. (Cf. IV, 5; Matth. XXI, 1.)

Quum igitur dimidiam circiter partem latitudinis maris percurrissent et appropinquarent Capharnaum, ortus est ventus validus « eis contrarius ». (Matth. 24, Marc. 48). Hinc *remigare* iam coacti sunt et longius in altum abscedere. « Navicula autem in medio mari iactabatur fluctibus » (Matth. 24), et laborabant in remigando (Marc. 48). Unde factum est ut ante quartam vigiliam noctis, seu ante horam tertiam post mediam noctem, non emetirentur remigando nisi stadia 25 vel 30, seu unius fere leucæ spatium. « Quum remigassent ergo quasi stadia viginti quinque aut triginta, vident Jesum ambulantem supra mare et proximum navi fieri... » (Jo^is^ 19), et subsecuta sunt ea quæ Matth. 26 ss. et Marc. 49 ss. referuntur. Sed inde *a Capharnaum* triginta fere stadia emensi iam pervenire debuerant prope litus occidentale, quæ est terra Gennesaret (Matth. 34, Marc. 53). Unde Magistro navem ingresso « statim navis fuit ad terram ». Hæc autem dicitur terra « in quam ibant » (Jo^is^ 20): quæ sensu obvio debet esse locus « trans fretum » quo Jesus eos præcedere iusserat, scilicet Bethsaida (Marc. 45). Unde sequitur Bethsaidam hanc, in terra Gennesaret sitam, esse diversam a Juliade.

VIII.

Jo^is^ XII, 21 : Bethsaida Galilææ.

Hæc, quæ præcedit, conclusio circa Bethsaidam Mr VI, 45 contradicit sententiæ apud recentiores magis magisque invalescenti, quæ unam tantum Bethsaidam admittit, Juliada scilicet, in orientali ripa Jordanis, vel, ut Schaff putat, in utraque simul ripa sitam (1). Sed

(1) Cf. vg. Schaff, Kapernaum, in *ZDPV*, t. I p. 221; Furrer, Die Ortschaften am See Genezareth, *ib.* II, p. 66 ss.; Schanz quoque (In Marcum, p. 235) eis assentiri videtur; similiter von Riess (Bibel-Atlas, ed. 2, p. 6).

ea quæ diximus duplicem locum eiusdem nominis prorsus exigere videntur. Quis enim diceret discipulos præcedere iussos « trans fretum » (εἰς τὸ πέραν), si iuxta solum litus transiordanicum seu gaulaniticum navigandum fuisset « ad locum proximum » (1), paucis tantum kilometris distantem? Et quomodo in ea hypothesi versus Capharnaum et usque ad terram Gennesaret abierunt? Vento contrario, aiunt, statim in altum devecti sunt. At vero tum multo plus quam triginta stadiis remigare debuissent, — nisi cum A Lapide supponere velis Christum eis longe a litore occurrisse, nec nisi per miraculum deinceps navem « statim fuisse ad terram ». — Insuper ea Bethsaïda quæ Jo^is^ I, 45 dicitur civitas Andreæ et Petri ab eodem Evangelista XII, 21 vocatur Bethsaïda *Galilææ*, *ut distinguatur* ab altera quæ ad Galilæam non pertinebat. Cf. Maspha Galaad (Jud. XI, 29), Ramoth Galaad (III Reg. IV, 13), Ramath vel Ramoth Negelo (Jos. XIX, 8; I Sam. XXX, 27 hebr.), Kedes Nephtali (Tob. I, 2, gr.); Bethlehem Judææ vel Iuda (Matth. II, 1; vide et Hier in Matth. II, 5); Cana Galilææ (Jo^ib^ II, 1, alibi); Antiochia Pisidiæ (Act. XIII, 14), et similia apud profanos. Etiamsi supponamus Juliada *in* Galilæa sitam fuisse, nondum perspicitur qua ratione Bethsaida *Galilææ* dici hæc posset, siquidem in hac hypothesi nulla Bethsaida extra Galilæam exstitisse cognoscatur.

At nec suppositum hoc concedendum est. Contendit utique eruditissimus unicæ Bethsaidæ propugnator, Furrer, partem Gaulanitidis inferioris ubi sita erat Julias aliquando ad Galilæam pertinuisse. Rationes tamen quas affert non sufficiunt.

Primum enim non iuvat Herodem Antipam, tetrarcham Galilææ cum Areta, Arabum rege, litem habuisse « de finibus in agro gamalitico ».

Si enim lectio illa probanda est et non potius cum Schürer (2) pro ΓαΜαΛίτι δι legendum. ΓαΛΛαΔίτιδι, potius concludendum erit ditionem Antipæ transiordanicam (Peræam) usque ad fines gamaliticos se protendisse. Gaulanitin enim totam ad Philippum pertinuisse certo constat. Perææ vero fines septentrionales non exacte cogniti sunt, magna tamen cum probabilitate a Von Riess (3) ad Hieromicen usque protrahuntur. Obstare videtur quod Josephus (*de B. J.* III, 3, 3). Peræam a parte septentrionali Pella terminari asserit. Verum auctor h. l. non conceptum *politicum* spectare videtur, sed *ethnologicum*, terram sc. quam Judæi incolebant (4). Cum hac tamen terra iudaica partes aliquas Decapoleos externe saltem aliquando cohæsisse, id est

(1) Furrer *l. c.*, p. 68.
(2) *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J.-C.*, t. I, p. 370.
(3) *L. c.*, p. 22.
(4) Cf. Schürer, *l. c.*, t. II, p. 2.

cidem tetrarchæ paruisse, admitti facile poterit (1). Certe Gadara ab initio ad tetrarchiam Antipæ non pertinebat (*Antiqu.* XVII, II, 4; *de B. J.* II, 6, 3); postea tamen Perææ metropolis dicitur (*de B. J.* IV, 7, 3). Notandum quoque est *ib.* II, 13, 2 Perææ urbes vocari Abilam et Juliada, eam alteram sc. quæ prius Betharamphta dicebatur, sed ab ipso Herode Antipa mœnibus cincta novoque nomine appellata erat. Hanc autem probabilius cum hodierna *Er-Remta* esse identicam et consequenter hancce Abilam esse Abilam Decapoleos alibi ostendimus (2).

Nec magis Furrerum iuvat quod in descriptione limitum orientalium Galilææ (de *B. J.* III, 3, 1) nominatur Hippene. Josephus enim h. l. *Mare* Galilææ inter hos limites non recenset, sed solas *regiones* adiacentes commemorat, — ideoque et Hippenen, utpote Mari conterminam.

Quæ deinceps ex eiusdem operis l. II, c. 20 n. 4 allegat eiusmodi sunt ut Gamalenses aliquando partes Galilæorum secutos esse ostendant, simul tamen Gamalam a Galilæa aperte sciungant... Præficitur, ait, utrique Galilææ Josephus Matthiæ filius : huiusque præfecturæ attributa est etiam Gamala, civitatum illac munitissima. Insuper *ibid.*, n° 6 eadem urbs Gaulanitidi accensetur.

Additur Judam Gaulaniten, Gamala oriundum (*Antiqu.* XVIII, I, 1) alibi Galilæum (Act. V., 37; *Antiqu.* XVIII, 1, 6; XX, 5, 2), imo — quod Schürer (t. I, p. 440) urget, — et virum galilæum (*de B.* II, 8, 1) appellari. At responsum iam videtur dedisse Havercamp (3) : « Judæ quidni nomen duplex, unum ab urbe natali, alterum a loco educationis aut habitationis, sicuti *Appollonius,* Argonauticôn scriptor, qui patria *Ægyptius* erat *Rhodius* appellatur »? Imo contra Schürer puto eum a loco habitationis *virum* quoque galilæum dici potuisse. Nullatenus saltem ex hac una voce concludere possum Gamalam unquam Galilææ accensitam fuisse.

(1) Cf. *ib.*, p. 107.

(2) Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande (Z D P V t. XIII, p. 218 s.). Schürer, *l. c.,* t. II, p. 126, Juliada Agrippæ donatam censet esse Bethsaidam. At vero hæc neque in Peræa erat, et ad ditionem Agrippæ iam antea pertinebat, quippe quæ totam tetrarchiam Philippi comprehenderet (*Antiqu.* XX, 7, 1). Nec magis intellego cur idem vir doctissimus (t. II, p. 93) Abilam Decapoleos finibus Agrippæ adiacuisse neget, quum ad eamdem Philippi quondam tetrarchiam tum Batanæam tum etiam Gamalitin pertinuisse constet (Cf. Schürer t. I, p. 370 n. 36). Priorem regionem vero cum hodierna *Nukra*, alteram cum Gaulanitide orientali (*Ez-záwiyet esch-scharqîyeh*) componere licet, et neutra ab Abila longe abest. Insuper Betharamphta-Julias (*Er-Remta*) in nostra hypothesi Abilam ad orientem cum Batanæa coniungebat.

(3) Ad *Antiqu.* XVIII, I, I. Cf. quoque Reland, *Palestina illustrata* (Traiecti Batav., 1714), p. 181.

Ceterum alibi Josephum totam Gaulanitin simpliciter Galilææ opponere (de *B. J.* II, 20, 6), et huic Jordanem ut terminum orientalem tribuere (*ibid.*, III, 3, 5) ipse Furrer recetissime adnotavit.

Unde nulla iam ratio remanet cur putemus primo post Christum seculo (1) Juliada unquam recte diei potuisse Bethsaidam *in* Galilæa, multo vero minus Bethsaidam *Galilææ*. — Imo tota distinctio a Furrer propugnata inter conceptum *politicum* et *popularem* Galilææ, pro ætate saltem Christi et Evangelistarum, omni prorsus fundamento videtur carere. Quanquam enim Peræa Herodi Antipæ, tetrarchæ Galilææ, paruisse noscitur, tamen nec illa regio nec ulla alia trans Jordanem sita unquam ea ætate sub nomine Galilææ comprehensa fuisse ostenditur. Quapropter rectius Furrerum iudicasse putamus, quum olim Bethsaidam Galilææ a Juliade seiungeret (2).

Ex dictis constat eam ad terram Gennesaret pertinuisse, at locum exactius definire difficile est. Qui ante bella sacra has regiones descripserunt alteram Bethsaidam, maiorem et notiorem, solam videntur cognovisse. Illi vero qui postea in terra Gennesaret, maxime in parte eius septentrionali, prope Khirbet Minyeh, Bethsaidam nostram invenerunt, nescio quo, præter textus evangelicos, fundamento nitantur (3). Sed nec ullum alium locum novi qui maiore se ratione commendare videatur.

Satis obscura est quæstio de utra Bethsaida sermo sit Marc. VIII, 22. Si sanatio cœci de qua ibi sermo est ab Evangelista suo loco refertur, cogitanda erit Julias. At mirum tunc est eam (23, 26) κώμην diei.

R. P. VAN KASTEREN, S. J.

(1) Quum Joannem ante finem primi seculi scripsisse non dubitemus omittere licuit testimonia posteriora Ptolemæi (circa 140 p. C.) et Talmudis babylonici, quorum prior ipsam Juliada in alteram ripam Jordanis transtulisse, alterum iterum Gamalam Galilææ videtur accensuisse. Ceterum apud Auctores quoque talmudicos vigere tripartitam Terræ sanctæ divisionem in Judæam Galilæam, et terram *transiordanicam* nemo ignorat. Videsis Reland, l. c. p. 180 s. 655; Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 178 s. — Vix quoque operæ pretium est commemorare quæ ab Holzmann (Jahrb. für protest. Theologie, 1878, p. 384) obiciuntur : tetrarchiam Galilæorum (*Antiqu.* XVIII, 5, 4) et tetrarcham Galilææ (Luc. III, 1). Hæ enim simplices brachyologiæ sunt, — non vero novum conceptum popularem Galilææ exprimunt. Cf. quam eodem loco Josephus dicit *tetrarchiam Trachonitidis*. Unde quis concludat nomen Trachonitidis simul Iturææ (Luc. III, 1), Batanææ, Hauranitidi (*Antiqu.* XVII, 11, 4) Gaulanitidi et Paneadi (*ibid.* 8, 1) applicatum fuisse?

(2) Schenkel's *Bibel-Lexikon* (1875), t. I, p. 429.

(3) Plures recensentur apud Robinson (*Bibl. Researches*, t. III, p. 297; Furrer, *l. c*, p. 67; Liévin de Hamme, *Guide-Indicateur*, ed. 3, t. III, p. 134.

L'ÉPOQUE
DU SECOND AVÈNEMENT DU CHRIST

La question du second avènement du Christ est très complexe et a donné lieu à bien des malentendus. La doctrine sur ce point est encore à l'état de prophétie et ne sera comprise, dans toute son étendue, qu'au moment de l'accomplissement. Mais en attendant on impute à Jésus Christ et aux auteurs du Nouveau Testament des prophéties qui devraient déjà s'être réalisées et qui ne le sont pas. *D'après Jésus-Christ et ses premiers disciples, la seconde venue du Christ aurait dû avoir lieu vers l'époque où les Apôtres vivaient.*

Voilà ce qu'on ne cesse de répéter dans le camp des rationalistes, et bien des auteurs orthodoxes cherchent, non pas à montrer que c'est là une affirmation denuée de preuves, mais plutôt à l'expliquer, à l'atténuer, pour la mettre d'accord avec la doctrine catholique sur la science de Jésus Christ et sur l'inspiration de l'Écriture sainte.

Nous croyons qu'il est impossible de tirer de l'Écriture sainte la preuve que les apôtres aient cru à l'avènement prochain du Christ, pour juger les vivants et les morts.

Nous examinerons successivement les principaux textes qu'on allègue, et nous verrons qu'il n'y est nullement question de la seconde venue du Christ, ou, s'il s'agit de cette seconde venue, que les apôtres ne supposent ou n'affirment aucunement qu'elle sera prochaine.

Nous tâcherons de n'omettre aucun passage important, mais pour ne pas être contraints de revenir plusieurs fois sur les mêmes explications, nous nous contenterons d'indiquer brièvement ceux qui ne présentent pas de difficulté spéciale.

I.

Les apôtres étaient convaincus qu'ils vivaient dans les *derniers temps,* dans les *derniers jours,* ils croyaient que *la fin des siècles* était venue.

Mais ces expressions empruntées à l'Ancien Testament, désignent simplement l'*époque Messianique,* sans rien préciser par rapport à sa durée. Elle est nommée ainsi parce qu'à l'économie religieuse instituée par le Christ ne succédera pas une autre économie, comme la religion du Nouveau Testament a remplacé celle de l'Ancien Testament.

Les mots בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, *in ultimis diebus,* sont généralement employés pour désigner les temps Messianiques, et ces temps sont loin d'être présentés comme devant être de courte durée (Is., II, 2; Mich., IV, 1; Os., III, 5). Lisez, par exemple, la prophétie d'Isaïe, et vous reconnaîtrez que cet état de prospérité, de paix et de justice doit constituer une époque considérable dans la vie de l'humanité (1).

Dans les Actes des apôtres, saint Pierre, s'adressant aux Juifs, après le miracle de la Pentecôte, cite un passage du prophète Joël, où il est question des *derniers jours* (2). L'apôtre affirme que ces *derniers jours* sont venus, que la prédiction s'accomplit, par l'effusion du Saint Esprit, par les dons surnaturels qui sont accordés aux fils et aux filles des Juifs, à leurs jeunes gens et à leurs vieillards. Mais il établit une distinction claire, manifeste, entre les *derniers jours* et le *jour du Seigneur.* Les signes dont les Juifs étaient témoins prouvaient que les *derniers temps* étaient venus, mais le *grand jour du Seigneur* sera annoncé par des prodiges plus étonnants : *Antequam veniat dies Domini magnus et manifestus.*

(1) Is., II, 2. Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes.

3. Et ibunt populi multi et dicent : Venite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas, et ambulabimus in semitis ejus : quia de Sion exibit lex et verbum Domini de Jerusalem.

4. Et judicabit gentes et arguet populos multos : et conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces : non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultra ad prælium.

5. Domus Jacob venite, et ambulemus in lumine Domini (cfr. Mich., IV, 1).

(2) Act. Ap., II. 15. Non enim sicut vos æstimâtis, hi ebrii sunt, cum sit hora diei tertia :

16. Sed hoc est quod dictum est per prophetam Joel (II, 28).

17. Et erit Joel, *post hæc* in novissimis diebus (dicit Dominus) effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiæ vestræ, et juvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt.

18. Et quidem super servos meos et super ancillas meas in diebus illis effundam de spiritu meo et prophetabunt.

19. Et dabo prodigia in cœlo sursum et signa in terra deorsum, sanguinem et ignem et vaporem fumi.

20. Sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et manifestus.

Nous ne discuterons pas sur le *sens littéral* de la prophétie de Joël. Il nous suffit de savoir quel sens lui donne saint Pierre, dans ce passage de son discours.

Saint Jean (1) *appelle les temps Messianiques la dernière heure,* qui est caractérisée par l'apparition de nombreux *adversaires,* que l'Apôtre appelle des Antéchrists, mais qu'il ne confond nullement avec l'*Antéchrist* par excellence. Les premiers apparaissent continuellement, mais l'Antéchrist doit encore venir. Saint Jean parle de ces *adversaires* pour montrer que les *derniers temps* sont venus, à la fin desquels l'Antéchrist doit apparaître : rien de plus. Il est vrai qu'il y a moyen de s'y tromper, si l'on ne tient pas compte de la manière dont saint Jean conçoit l'Antéchrist et son règne. Ce grand adversaire du Christ, cet homme de péché, ce séducteur, ce fils de Satan viendra, avant la fin du monde, pour combattre le Christ et son Église. Tous ceux qui, dans le cours des siècles, s'opposent au Christ, qui nient que Jésus soit Dieu ou soit le Messie, tous ceux qui s'opposent à sa doctrine, qui transgressent ostensiblement sa loi, tous ceux-là, l'Apôtre les appelle des Antéchrists, parce qu'ils font les œuvres de l'Antéchrist, parce qu'ils sont animés de l'esprit dont il sera animé. J'ai beau relire les passages où l'on prétend trouver autre chose, je n'y vois qu'une manière très profonde de considérer les ennemis du Christ en relation avec le *grand ennemi.*

Les expressions telles que *derniers jours, derniers temps, dernière heure,* employées pour désigner les temps Messianiques, ne nous apprennent rien concernant la durée de cette époque.

Mais les apôtres ne disent-ils pas que cette époque sera courte, *qu'encore un peu de temps* le Christ doit apparaître, *qu'il ne tardera guère, qu'il est là,* qu'il y a des signes qui annoncent sa venue prochaine, etc., etc? Il est facile d'accumuler de semblables expressions, qui ne peuvent manquer de produire grand effet, quand on n'examine pas chaque texte en particulier. Et quelques auteurs ne dédaignent pas de recourir à cet artifice. Ils citent tout ce qui, même séparé du contexte, pourrait, à la rigueur, avoir ce sens, pour un lecteur peu au courant. Tous ces textes alignés les uns à la suite

(1) I Joan., II, 18. Filioli, novissima hora est : et sicut audistis quia antichristus venit : et nunc antichristi multi facti sunt, unde scimus qui novissima hora est...

22. Quis est mendax, nisi is qui negat quoniam Jesus est Christus? Hic est antichristus, qui negat Patrem et Filium.

IV, 1. Charissimi nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint : quoniam multi pseudoprophetæ exierunt in mundum.

2. In hoc cognoscitur spiritus Dei : omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse ex Deo est.

3. Et omnis spiritus, qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est antichristus, de quo audistis quoniam venit (ἔρχεται) et nunc jam in mundo est.

II Joan., 7. Multi seductores exierunt in mundum, qui non confitentur Jesum Christum venisse in carnem : hic est seductor et Antichristus.

des autres, prédisposent l'esprit à interpréter dans le même sens les quelques passages qui présentent de réelles difficultes.

Ce procédé n'est pas correct : il crée, non pas des convictions raisonnées, mais des préjugés. Les mots : *Le Seigneur ne tardera pas à venir* peuvent avoir deux significations très différentes. Ils peuvent signifier : *Le Seigneur viendra sous peu,* ou bien : *il ne remettra pas sa venue au delà du temps fixé par lui, mais inconnu aux hommes.*

C'est certainement dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression dans la seconde lettre de saint Pierre (III, 9) : *Non tardat Dominus promissionem suam sicut quidam existimant* (οὐ βραδύνει Κύριος τῆς ἐπαγγελίας ὥστινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται). Car saint Pierre ajoute immédiatement : *sed patienter agit propter vos*, et il vient d'affirmer que, si l'époque de la venue du Christ était encore très éloignée, il ne faudrait en être ni étonné ni scandalisé.

Cette partie de la seconde lettre de saint Pierre est trop importante dans la question, qui nous occupe, pour ne pas nous y arrêter (1). Nous y trouvons d'abord une confirmation de ce qui a été

(1) II Pet., III, 1. Hanc ecce vobis, carissimi, secundam scribo epistolam, in quibus vestram excito in commonitione sinceram mentem,

2. Ut memores sitis eorum quæ prædixi verborum a sanctis prophetis et apostolorum vestrorum præceptorum Domini et Salvatoris;

3. Hoc primum scientes quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores, juxta proprias concupiscentias ambulantes,

4. Dicentes : Ubi est promissio aut adventus ejus? (ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ) ex quo enim patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ.

5. Latet enim eos hoc volentes, quod cœli erant prius et terra de aqua et per aquam consistens Dei verbo.

6. Per quæ ille tunc mundus aqua inundatus periit.

7. Cœli autem qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum.

8. Unum vero hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus.

9. Non tardat Dominus promissionem suam sicut quidam existimant sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam converti.

10. Advenict autem dies Domini ut fur, in quo cœli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quæ in ipsa sunt opera exurentur.

11. Quum igitur hæc omnia dissolvenda sunt, quales oportet nos esse in sanctis conversationibus et pietatibus,

12. Expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem cœli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent,

13. Novos vero cælos, et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus justitia habitat.

14. Propter quod, carissimi, hæc expectantes satagite immaculati et inviolati ei inveniri in pace;

15. Et Domini nostri longanimitatem salutem arbitremini, sicut et carrissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis;

dit concernant la signification de l'expression ἐπ' εσχάτου τῶν ἡμερῶν, in novissimis diebus (syr. ܒܐܚܪܝܬܐ ܝܘܡܬܐ) (5). Saint Pierre nous apprend que ces derniers jours pourraient avoir une durée relativement longue. C'est évidemment le sens des mots (v. 8) : *Quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus* (1). Nous y voyons encore, ce que saint Jean nous a déjà appris, que pendant toute l'époque Messianique, il y aura des Antéchrists. Saint Pierre les appelle ici : *in deceptione illusores, juxta proprias concupiscentias ambulantes.* Il en est question dans plusieurs endroits de l'Écriture sainte (2). D'où nous pouvons conclure que l'apparition d'adversaires du Christianisme n'est pas, par elle-même, un signe de la fin prochaine du monde. C'est ce à quoi n'ont pas suffisamment fait attention la plupart de ceux qui ont prophétisé la fin du monde, dans tous les siècles du Christianisme.

Saint Pierre, qui proteste contre l'imprudence de ceux qui affirmaient que le jour du Seigneur était proche, ne sait cependant se résigner à finir sa lettre sans avertir les chrétiens de se préparer à la venue du Christ, qui viendra comme un voleur dans la nuit : *exspectantes et properantes in adventum diei Domini* (τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας) *per quem cœli ardentes solventur,* etc.

Si ces mots se lisaient dans un autre passage, on ne manquerait pas de dire que saint Pierre croyait déjà entendre la trompette du jugement dernier. Pour nous, ils sont une preuve évidente que les apôtres peuvent donner de semblables avertissements sans qu'on ait le droit d'en conclure qu'ils croyaient positivement à la venue prochaine du Christ, pour juger les vivants et les morts.

Saint Pierre ne se contente pas de nous renseigner sur sa propre doctrine; il nous montre encore comment nous devons comprendre la doctrine de son très cher frère Paul. Il nous apprend que certains chrétiens non suffisamment instruits et peu fermes dans leur foi

16. Sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant, sicut et cæteras scripturas, ad suam ipsorum perditionem.

17. Vos igitur, fratres, præscientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate;

18 Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi. Ipsi gloria et nunc et in diem æternitatis. Amen.

(1) Cfr. ad Hebr., I, 1 où la leçon ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν est cependant douteuse.

(2) Cfr. Ps. LXXIX, v. 4 sqq.

(3) I Tim., IV, 1 (l'Apôtre se sert de l'expression ἐν ὑστέροις καιροις) II ad Tim., III, 1 sqq.; Jud., 18 (ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ).

(ἀμαθεῖς καὶ ἀστηρίκτοι) interprétaient mal la doctrine de saint Paul sur la matière que nous traitons (1).

Il résulte de tout le discours de saint Pierre qu'ils avaient à tort interprété l'enseignement de saint Paul, dans le sens de la venue tout à fait prochaine du Christ. Et comme le Christ n'apparaissait pas, ils en concluaient que saint Paul et les autres Docteurs n'avaient pas de mission divine. La venue du Christ devenait l'objet de leurs plaisanteries : « Quand donc viendra-t-il? Il est en retard votre Christ! Malgré toutes vos prédictions, le monde se porte bien ». Ils devenaient apostats. Et l'occasion de ces tristes défaillances était la difficulté que présentaient les lettres de saint Paul. Il y a, dit saint Pierre, dans les écrits de notre très cher frère Paul, des choses difficiles à comprendre (δυσνόητά τινα). Et nous savons par la seconde épître aux Thessaloniciens, que, non contents d'interpréter mal ce qu'il avait écrit, certains chrétiens lui attribuaient des lettres qu'il n'avait pas composées, des révélations qu'il n'avait pas faites, des discours qu'il n'avait pas tenus (II Thess., II, 2 ; III, 17).

Nous ne devons pas rougir de trouver, avec saint Pierre, δυσνόητά τινα dans les écrits de saint Paul. Mais nous ne devons pas tenir davantage à ressembler aux gens mal instruits ἀμαθεῖς, qui attribuaient au grand Apôtre des doctrines erronées.

On dit que les apôtres affirment fréquemment et supposent constamment que le Christ viendra de leur temps. Remarquons d'abord que si les apôtres ont émis à ce sujet des opinions erronées, il faut, pour être conséquent, soutenir que Jésus-Christ a eu les mêmes opinions erronées, à moins de dire que les évangélistes ont mêlé aux discours du Sauveur leurs interprétations propres et fausses.

Il y a dans les paroles de Jésus Christ, telles que l'Évangile nous les rapporte, des difficultés au moins aussi grandes que celles qu'on rencontre dans les écrits des apôtres. Il peut paraître habile de séparer la cause du Maître de celle de ses disciples. Mais quand il s'agit de la vérité, il faut s'interdire toute habileté de ce genre.

Quand donc le Christ dit de lui-même, ou quand les apôtres disent de lui, qu'il viendra, qu'il apparaîtra, il s'agit d'étudier l'expression en elle-même, et dans le contexte, et de la comparer aux expressions semblables, qui se rencontrent dans les passages parallèles, pour découvrir de quelle venue, de quelle apparition, de quelle manifestation on veut parler.

(1) Qu'on lise, au verset 16, ἐν οἷς ou bien ἐν αἷς, le *sens* reste le même, comme le démontre évidemment la suite de la phrase.

Le grand-prêtre conjure le Sauveur de lui dire s'il est le Christ, le Fils de Dieu : « Je le suis » répond-il, « et je vous dis en outre (πλήν) que désormais, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance divine et venant avec les nuées du Ciel (Matth., XXVI, 64 ; Luc., XXII, 69). Le Christ cite dans sa réponse deux prophéties et il affirme que ceux qui l'écoutent les verront bientôt accomplies dans sa personne.

Rien de plus clair dans la doctrine du Nouveau Testament que l'application au Christ, du verset (Ps. CIX, 1) : *Sede a dextris meis* (Hebr., I, 3, 13 ; X, 13 ; I Cor., XV, 25, etc.) Ces mots désignent le pouvoir suprême accordé à l'humanité glorieuse du Christ. Ceux qui suivent, d'après saint Matthieu, sont tirés du prophète Daniel (VII, 13, 14) où on lit : « Je considérais ces choses dans une vision de nuit, et je vis comme le Fils de l'homme *venant avec les nuées du ciel* (Act. Ap., I, 9) *qui s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et on le présenta devant lui.* Et il lui donna la puissance, l'honneur et le pouvoir royal (ou le royaume?) ; et tous les peuples, toutes les tribus et toutes les langues le servirent : sa puissance est une puissance éternelle, qui ne lui sera point ôtée, et son royaume ne sera jamais détruit ». Quiconque lit sans prévention ces deux versets, sera convaincu qu'appliqués au Christ, ils décrivent le pouvoir suprême que le Père lui a conféré après sa résurrection. Le contexte semble indiquer que ce pouvoir suprême est considéré spécialement comme pouvoir de faire justice.

Dans la phrase : *videbitis Filium hominis venientem cum nubibus cœli*, il n'y a pas un seul mot qui n'ait été mal compris par l'un ou l'autre auteur.

On a pris souvent le mot *videbitis* (ὄψεσθε) dans le sens matériel *de voir de ses yeux.* Il est cependant incontestable qu'il s'emploie souvent dans le sens de *savoir.* Prenons un exemple qui se rapporte au sujet dont nous nous occupons. Saint Paul écrivait aux Hébreux (II, 9) : *Eum autem qui modico quam angelis minoratus est*, VIDEMUS *Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum.* Saint Paul se sert ici du mot βλέπομεν qui, bien plus que le verbe ὄψεσθε, semble indiquer une vision matérielle. Il est cependant bien clair que les lecteurs de l'épître aux Hébreux n'en *voyaient* pas plus que nous. Il suffit du reste d'ouvrir un dictionnaire pour se convaincre que le mot ὄψεσθαι est pris souvent dans le sens que nous lui attribuons.

L'expression *filium hominis,* qui est empruntée à la prophétie de Daniel, a donné lieu à des erreurs qui ne se rapportent pas à notre sujet.

Le mot *venientem* n'a pas, par lui-même, la signification de se rap-

procher matériellement d'un endroit, encore moins celle de descendre. Le verbe ἔρχεσθαι s'emploie fréquemment dans le sens de *parvenir à être, parvenir à avoir telle ou telle qualité* et par déduction *paraître tel.* C'est le contexte qui doit nous apprendre dans quel sens l'auteur a employé le mot.

L'expression venir avec les nuées du ciel, ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, signifie *parvenir aux honneurs divins,* être entouré de la *gloire* de la divinité. Elle a, quant au sens, parfaitement la même valeur que l'expression qui précède dans saint Matthieu et qui est *seule employée* par saint Luc (XXII, 69) : *Sedentem a dextris virtutis Dei.*

On sait que dans l'Ancien Testament le nuage, ou les nuages, ou les nuées étaient le signe, le symbole de la divinité présente. Voyez les concordances aux mots *Nubes,* νεφέλη, עָנָן

Juvénal nous donne, dans sa satire XIV, v. 96, sqq., la description suivante des Juifs :

> Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
> Nil *præter nubes et cœli numen* adorant
> Nec distare putant humana carne suillam,
> Qua pater abstinuit; mox et præputia ponunt;
> Romanas autem soliti contemnere leges,
> Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
> Tradidit arcano quodcumque volumine Moses.

Ceux qui n'adorent que *les nuages et la divinité du ciel* sont appelés *cœlicolæ* dans le Code de Théodose, et il y a dans le Code de Justinien, un titre *De judaicis et cœlicolis.* Chaque fois qu'il s'agit, dans le Nouveau Testament, de la glorification du Fils de l'homme, on voit que les *nuages* interviennent, ou qu'une voix descend du ciel. Au baptême de Jésus-Christ, quand le Sauveur est sorti de l'eau, *les cieux s'ouvrent* et il voit l'Esprit Saint descendre comme une colombe et venir sur lui. Et une voix se fait entendre *du Ciel :* Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui je me complais (Matth., II, 13-17; Marc., I, 9-11 ; Luc., III, 21-22; Joan., I, 33). Dans la transfiguration, *Nubes lucida obumbravit eos, et ecce vox de nube* (Matth., XVII, 1 sqq.; Marc., IX, 1; Luc, IX, 28 sqq.; II Petr., I, 17). Quand le Christ monte au Ciel, c'est un nuage qui le dérobe aux yeux de ses disciples étonnés : *et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Être, venir avec les nuages du Ciel est donc une expression figurée pour désigner la glorification du Christ, son pouvoir suprême.

Le Seigneur veut-il indiquer en outre que les Juifs déicides éprouve-

ront les effets de sa justice? C'est possible, mais on ne saurait le démontrer.

Il y a dans les évangiles un autre passage qui a beaucoup de ressemblance avec celui que nous venons d'expliquer (1).

Les paroles de Jésus-Christ avaient certainement une apparence obscure, je dirais volontiers énigmatique pour les Juifs, mais pour nous qui savons que quelques-uns de ceux qui les entendaient en ont connu l'accomplissement, que Notre-Seigneur a été glorifié, il n'y a pas moyen d'hésiter sur la signification qu'il faut leur attribuer. Il ne s'agit nullement du jugement dernier, ni de l'*avènement* du Christ.

Choisissez, parmi toutes les phrases qui viennent d'être citées, celle où le mot ἔρχεσθαι vous paraît signifier *venir*, vous vous trouverez bien embarrassé pour donner un sens raisonnable aux paroles du Sauveur. Ni les mots ni le contexte ne disent d'où le Royaume de Dieu, d'où le Fils de l'homme viendra ni où il se rendra. On répond qu'il viendra évidemment du Ciel. Mais remarquons bien qu'il n'y est pas encore et que, dans tout ce discours, il n'a pas encore dit qu'il y sera. Il a dit qu'il sera mis à mort, et qu'il ressuscitera le troisième jour, mais il n'a pas encore parlé de son ascension glorieuse. Et c'est précisément de celle-là qu'il s'agit au verset 28 comme au verset 27. Lisez, en donnant au mot ἔρχεσθαι le sens indiqué, tous les textes en question, et vous devrez reconnaître que les paroles du Sauveur deviennent claires et signifient manifestement la gloire, le pouvoir, la royauté dont il sera revêtu après son ascension.

Venire in regno suo a exactement le même sens que *venire cum nubibus cœli.*

(1) Matth., xvi, 26. Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?	Marc., viii, 36. Quid enim proderit homini si lucretur mundum totum, et detrimentum animæ suæ faciat? 37. Aut quid dabit homo commutationis pro anima sua?	Luc., ix, 25. Quid enim proficit homo si lucretur universum mundum, se autem ipsum perdat, et detrimentum sui faciat?
27. Filius enim hominis venturus est in *gloria patris sui cum angelis suis :* et tunc reddet unicuique secundum opera ejus.	38. Qui enim me confusus fuerit et verba mea in generatione ista adultera et peccatrice : et filius hominis confundetur eum, cum venerit *in gloria Patris sui cum angelis sanctis.*	26. Nam qui me erubuerit et meos sermones : hunc Filius hominis erubescet *cum venerit in majestate sua et Patris et sanctorum Angelorum.*
28. Amen dico vobis, sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem, donec *videant filium hominis venientem in regno suo.*	39. Et dicebat illis : Amen dico vobis, quia sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem donec *videant regnum Dei veniens in virtute.*	27. Dico autem vobis vere : Sunt aliqui hic stantes, qui non gustabunt mortem *donec videant regnum Dei.*

Au verset 26 de saint Luc : la version syriaque a traduit : In majestate sua et Patris *cum* (ܥܡ) sanctis angelis.

Lucas 26 : In majestate — gloria, δόξη.

Comme Dieu se manifeste dans les nuages, comme les nuages sont le symbole de sa présence, ainsi les anges forment sa cour. Quand l'Écriture sainte veut nous représenter Dieu dans toute sa majesté, elle nous le montre entouré de ses anges : « Seraphim stabant super (circa) illud (solium Domini)... et clamabat alter ad alterum : Sanctus », etc. (Isaias VI, 1 ssq.). *Vidi dominum sedentem super solium et omnem exercitum Cœli ei assistentem a dextris et a sinistris* (III Reg. XXII, 19). « Millia millia ministrabant ei (antiquo dierum), et decies millies centena millia assistebant ei » (Dan., VII, 10).

L'Apocalypse nous montre au Ciel la glorification de l'agneau. La scène est imitée du chapitre VII de Daniel. Saint Jean décrit (IV) la majesté divine recevant les hommages de toute la Cour céleste (Cfr Dan., VII, 8, 9). Puis l'agneau apparaît (V). Il ouvre le livre. Et toute la Cour céleste se met à chanter sa gloire. « Et vidi, et audivi vocem angelorum multorum... et erat numerus eorum millia millium, dicentium voce magna : Dignus est Agnus qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem (?) et sapientiam et fortitudinem, et honorem et benedictionem et gloriam. Et omnem creaturam, quæ in cœlo est et super terram, et sub terra et quæ sunt in mari, et quæ in eo : omnes audivi dicentes : Sedenti in throno et agno : benedictio et honor et gloria et potestas in sæcula sæculorum » (Ap., V, II seqq. Cfr. Dan., VII, 14; Phil., II, 9, 10; Rom., XIV, 11). « Et adorent eum omnes angeli Dei », dit saint Paul (Hebr., 1, 6). Le Christ est assis à la droite de son Père, il a reçu tous les royaumes en héritage, le règne de Dieu est venu, le Christ est entouré de ses anges, il est glorifié, comme il l'a prédit (Matth., XVI, 28).

La seule difficulté qu'on pourrait opposer à cette interprétation, c'est qu'elle ne paraît pas tenir compte des mots (Matth., XVI, 27) : *Et tunc reddet unicuique secundum opera ejus.* Mais elle les explique au contraire parfaitement : le Christ exerce ce pouvoir de rendre justice depuis son ascension. Bien plus, d'après saint Marc (VIII, 38) et saint Luc (IX, 26), Jésus s'est servi d'une expression qu'on retrouve au dixième chapitre de saint Mathieu (32, 33), où personne ne peut voir raisonnablement une mention de la résurrection générale ou du jugement dernier, mais bien du jugement que le Christ prononcera *coram Patre,* quand il sera glorifié, quand son père lui aura conféré le pouvoir de juger. En résumé, Jésus dit à ses disciples : Malgré toutes vos répugnances, c'est moi qu'il faut suivre, car c'est moi qui vous jugerai après mon ascension. Et en vérité, je vous le dis, il y en a parmi vous, qui, de leur vivant, seront les témoins de ma glorification, ou qui auront la preuve que je suis glorifié : *Videmus Jesum gloria et ho-*

nore coronatum, dit saint Paul (Hebr., II, 8). Notre-Seigneur veut-il faire comprendre que les Juifs verront Jésus-Christ exerçant le pouvoir qu'il recevra, en châtiant les Juifs obstinés, ou bien fait-il allusion à la transfiguration que les trois synoptiques racontent immédiatement après ce discours? C'est là une question qu'il nous est impossible de résoudre, parce que nous ne connaissons pas assez exactement les circonstances dans lesquelles ces paroles ont été prononcées.

Dans la réponse de Jésus à ses apôtres qui lui avaient demandé quand la ruine de Jérusalem aurait lieu, quels seraient les signes de sa venue et de la fin du monde (Matth., XXIV, 3), il y a un passage dont l'interprétation a paru difficile à quelques commentateurs. Après avoir parlé non seulement de la destruction de Jérusalem, mais aussi de la fin du monde, le Sauveur dit ces mots : *Amen dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant* (34). Si ces *omnia hæc* (πάντα ταῦτα) se rapportent à tout ce que le Christ vient de prédire (1), il faut en conclure que, d'après le Sauveur, la génération qui lui était contemporaine ne devait pas disparaître avant la fin du monde. Pour échapper à cette conséquence, on a voulu donner aux mots *generatio hæc* une autre signification que celle qui se présente d'abord à l'esprit du lecteur. Le mot peut certainement avoir d'autres significations. Mais le sens obvie et naturel, qui se recommande déjà par lui-même, s'impose ici, quand on considère ce que le Christ venait de dire, et ce qui avait été l'occasion de tout ce discours. Jésus-Christ avait prononcé ses menaces contre le peuple et la ville (XXIII, 33) et avait dit dans cette circonstance : « Amen dico vobis, venient HÆC OMNIA super GENERATIONEM ISTAM ». Et les apôtres avaient demandé : « Domine *quando hæc* erunt, etc. »? (Matth., XXIV, 3); *Quando ista fient?* (Marc., XIII, 4; Luc., XXI, 7). Jésus leur répond : *Non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant.*

La phrase *Non præteribit generatio hæc donec omnia hæc fiant*, n'est que la répétition de la phrase qui avait été l'occasion de tout ce discours : *Venient hæc omnia super generationem istam*, et où il s'agit certainement de la destruction de Jérusalem (Matth., XXIII, 36). Elle répond à la question des apôtres : *Dic nobis quando hæc erunt* (Matth., XXIV, 3), *hæc* représente ce que le Sauveur venait d'annoncer,

(1) Le discours de Jésus est rapporté par saint Matthieu, XXIV (cfr. XXIII), par saint Marc, XIII, par saint Luc, XXI, 5-37.

Nous ne pouvons pas donner ici une explication complète de ces passages si importants. Nous nous contenterons d'apporter les arguments qui prouvent, à notre avis, que les *omnia hæc* ne comprennent pas la fin du monde et la seconde venue du Christ.

c'est-à-dire de nouveau la destruction de Jérusalem (Matth., XXIII, 37; XXIV, 3).

Quand on soutient que le Seigneur annonce ici, d'après les évangélistes, que le monde finira avant que la génération qui lui est contemporaine ait disparu du monde, il faut conclure que Jésus ou les évangélistes *confondent* l'époque de la destruction de Jérusalem avec celle de la catastrophe finale. Or, saint Luc les *distingue* expressément quand il dit, par exemple (XXI, 24), *et cadent in ore gladii, et captivi ducentur in omnes gentes, et Jerusalem calcabitur a gentibus, donec impleantur tempora nationum* (ἄχρι πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Quelles que soient donc les difficultés que présente le discours de Jésus-Christ, tel qu'il est rapporté par les évangélistes, on ne peut en tirer aucun argument pour prouver que la fin du monde y est positivement annoncée comme prochaine.

Il est vrai que le Sauveur, qui prédit d'une manière assez précise l'époque de la ruine de Jérusalem, laisse les Apôtres dans l'ignorance la plus complète par rapport à l'époque de la fin du monde.

II.

Pour nous qui vivons après l'accomplissement d'une partie des prédictions contenues dans l'Évangile, il nous est possible de distinguer ce qui se rapporte à la destruction de Jérusalem de ce qui se rapporte à la fin du monde et au jugement dernier. Mais nous savons une chose que les Apôtres ne savaient pas, qu'ils ne pouvaient pas savoir, que le Christ n'a pas voulu leur révéler : nous savons qu'en l'an 1893, le monde existe encore. Si on avait demandé aux Apôtres : Est-ce que dix-neuf siècles après votre mort, le Christ sera déjà venu pour juger les hommes, ils auraient répondu : « Nous ne le savons pas; mais nous devons être prêts, le Christ viendra à l'improviste, comme un voleur dans la nuit ». Ils savaient que la catastrophe finale serait précédée de la destruction de Jérusalem. Ils savaient que le jugement dernier (la grande παρουσία) serait précédé de certains événements : la prédication de l'Évangile par tout l'univers, le retour d'Israël à son Dieu, l'apparition de nombreux adversaires du Christianisme, etc.; mais il connaissaient très imparfaitement l'ordre dans lequel ces événements devaient se succéder et l'espace de temps qui devait les séparer. En un mot, ils ne connaissaient pas l'époque du jugement dernier et ils savaient qu'ils ne la connaissaient pas.

On ne saurait admettre qu'ils aient affirmé dans leurs écrits que le Christ viendrait de leur temps. Mais on ne doit pas s'attendre non plus

à les voir affirmer qu'il ne viendrait pas de leur temps. Ils devaient agir et parler comme si le Christ pouvait venir à toute heure, et à certains points de vue comme si sa venue eût été imminente.

Je dis à certains points de vue, car à d'autres points de vue, ils ont agi et parlé comme si la seconde venue du Christ eût pu être encore très éloignée : ils ont fondé l'Église, ils ont déterminé comment la doctrine doit être transmise, comment les prêtres et les évêques doivent être institués et se doivent succéder; ils ont donné une législation sur le mariage, législation qui n'aurait pas eu de sens, si le monde avait dû finir de leur temps. Sans doute, on voit des vieillards bâtir des maisons qu'ils n'habiteront que quelques jours, planter des arbres dont ils ne goûteront jamais les fruits. Mais si le bon vieillard de Lafontaine avait eu la certitude que le monde allait finir avec les quelques jours qu'il lui restait à vivre, il n'aurait pu raisonnablement parler de ses arrière-neveux.

Parmi les passages où l'on prétend trouver les apôtres en défaut, il y en a un certain nombre qui n'ont qu'un rapport très éloigné avec le sujet qui nous occupe.

Quand ils disent que le *temps est court* (Cor., VII, 29) (1), c'est là un propos très suggestif au point de vue de la morale, mais très inoffensif au point de vue du dogme. Lisez tout le chapitre VII de la lettre aux Corinthiens, et vous n'y trouverez pas un seul mot expliquant la pensée de l'Apôtre dans le sens que la seconde venue du Christ soit imminente ou *doive* avoir lieu vers cette époque. L'expression *propter instantem necessitatem* (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην) est obscure sans doute (VII, 26), mais elle ne signifie certainement pas *instantem diem Domini*. Saint Paul proteste énergiquement contre cette interprétation (II Thess., II, 2) et il se sert du même verbe : ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.

Dans d'autres passages il est question de la *venue du Christ,* non pas pour juger les vivants et les morts, mais pour exécuter ses menaces contre la ville de Jérusalem, dont la destruction est la figure, le type de la grande catastrophe finale.

Cette destruction était, aux yeux des chrétiens, le grand événement que le Christ avait prédit, et qui devait confirmer d'une façon éclatante sa mission divine. Elle était considérée en outre comme une délivrance de la persécution atroce et continuelle dont ils étaient l'objet de la part des Juifs obstinés, non seulement dans la Palestine, mais dans tout

(1) Le texte grec diffère de la traduction latine, mais ne présente en aucun cas, une difficulté nouvelle dans la question présente.

le monde connu. Rappelons-nous les violences de saint Paul avant sa conversion (Act. Ap., IX). Si vous voulez voir ces bons Juifs à l'œuvre, saisir sur le vif l'influence qu'ils exerçaient sur des contrées entières, dans les provinces les plus éloignées, lisez, par exemple, dans le chapitre XVII des Actes des Apôtres, les versets 1-14. Ils forment un petit tableau achevé et très instructif.

« Paul et Silas passèrent de là (Philippes) par Amphipolis et Apollonie, et vinrent à Thessalonique, où il y avait une synagogue des Juifs. Paul y entra selon sa coutume et durant trois jours de sabbat, il les entretint des Écritures, leur découvrant et leur faisant voir qu'il avait fallu que le Christ souffrît, et qu'il ressuscitât d'entre les morts; et ce Christ, dit-il, est ce Jésus que je vous annonce. Quelques-uns d'eux crurent et se joignirent à Paul et à Silas, comme aussi une grande multitude de gentils craignant Dieu, et plusieurs femmes de qualité; mais les Juifs faisant du zèle prirent avec eux quelques méchants hommes de la lie du peuple; et s'étant attroupés, ils excitèrent une émotion dans la ville, et vinrent assiéger la maison de Jason, voulant enlever Paul et Silas, et les mener devant le peuple; mais ne les ayant pas trouvés, ils traînèrent Jason et quelques-uns des frères devant les magistrats de la ville en criant : « Ce sont là ces gens qui « troublent toute la terre et qui sont venus troubler notre ville. » Et Jason les a reçus chez lui. Ils sont tous rebelles aux ordonnances de César, en soutenant qu'il y a un autre roi, savoir Jésus. Ils émurent ainsi la populace et les magistrats de la ville, qui les écoutaient; mais Jason et les autres ayant donné caution, les magistrats les laissèrent aller. Dès la nuit même, les frères conduisirent hors de la ville Paul et Silas, pour les mener à Béroé. Or ceux de Béroé étaient d'un naturel plus noble que ceux de Thessalonique, et ils reçurent la parole avec beaucoup d'ardeur, examinant tous les jours les Écritures pour voir si ce qu'on leur disait était véritable, et plusieurs d'entre eux et beaucoup de femmes grecques de qualité et un assez grand nombre d'hommes crurent en Jésus. Mais quand les Juifs de Thessalonique surent que Paul avait annoncé la parole de Dieu à Béroé, ils y vinrent émouvoir et troubler le peuple. Aussitôt les frères se hâtèrent de faire sortir Paul, etc. »

Tout commentaire est superflu pour ce qui regarde la question que nous traitons, et on ne s'étonne plus d'entendre saint Paul dire aux Hébreux (X, 32) :

Rememoramini autem pristinos dies in quibus illuminati magnum certamen sustinuisti passionum, etc.

Il est tout naturel que les disciples du Christ aient considéré la ruine

de pareils ennemis comme une délivrance annoncée par leur Maître. Ce sentiment des chrétiens est admirablement dépeint au chapitre VI de l'Apocalypse, où saint Jean nous fait entendre la voix de ceux qui ont été tués à cause de la parole de Dieu (1).

Sans vouloir mépriser les différentes explications qui ont été proposées au chapitre X (24 sqq.) de la lettre aux Hébreux (2), on pourrait croire que le *dies appropinquans* dont il s'agit au verset 25 n'est nullement le jour du jugement dernier, mais le jour de la vengeance contre le peuple déicide et obstiné. Toute la lettre aux Hébreux nous montre que l'auteur est surtout préoccupé du danger dans lequel se trouvaient ses lecteurs de retourner au judaïsme. Ce danger provenait d'abord de la religion juive, dans laquelle ils avaient été élevés, et qui se pratiquait encore sous leurs yeux, ensuite, des persécutions dont

(1) Apoc., VI, 9. Et quum aperuisset (Agnus) sigillum quintum, vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei et propter testimonium quod habebant.

10. Et clamabant voce magna dicentes : Usquequo Domine (sanctus et verus), non judicas et non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra ?

11. Et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ, et dictum illis, ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.

(2) Ad Hebr. X, 23. Teneamus spei nostræ confessionem indeclinabilem (fidelis est enim qui repromisit).

24. Et consideremus invicem in provocationem caritatis et bonorum operum;

25. Non deserentes collectionem nostram, sicut consuetudinis est quibusdam, sed consolantes, et tanto magis, quanto videritis appropinquantem diem.

26. Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis jam non relinquitur pro peccatis hostia.

27. Terribilis autem quædam exspectatio judicii et ignis æmulatio, quæ consumptura est adversarios.

28. Irritam quis faciens legem Moysi sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur.

29. Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est et spiritui gratiæ contumeliam fecerit ?

30. Scimus enim qui dixit : Mihi vindicta, et ego retribuam. Et iterum : Quia judicabit Dominus, populum suum.

31. Horrendum est incidere in manus Dei viventis.

32. Rememoramini autem pristinos dies, in quibus illuminati, magnum certamen sustinuistis passionum.

33. Et in altero quidem opprobriis et tribulationibus spectaculum facti, in altero autem socii taliter conversantium effecti.

34. Nam et vinctis compassi estis, et rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis. cognoscentes vos habere meliorem et manentem substantiam.

35. Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.

36. Patientia enim vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem.

37 Adhuc enim modicum aliquantulum, qui venturus est veniet, et non tardabit.

38. Justus autem meus ex fide vivit ; quod si subtraxerit se non placebit animæ meæ.

39. Nos autem non sumus subtractionis filii, sed fidei in acquisitionem animæ.

ils étaient l'objet de la part des Juifs. Or, la destruction imminente de Jérusalem allait faire disparaître ce culte et cesser ces persécutions.

Quand donc saint Paul propose aux chrétiens comme motif de rester fidèles *l'imminence du jour, diem appropinquantem,* il n'est nullement nécessaire de comprendre par ce jour le *dies magnus et manifestus* dont parle saint Pierre (Act. Ap., II, 20).

Et le développement donné par l'auteur à sa pensée nous confirme dans l'opinion qu'il s'agit réellement de la ruine des Juifs. Si vous redevenez Juifs, vous serez enveloppés dans le malheur qui attend les Juifs. Et votre misère sera grande en proportion de votre ingratitude. Il y a même, dans cette partie du discours, un mot qui prouve clairement qu'il ne s'agit pas de la fin du monde : *Voluntarie enim peccantibus nobis, post acceptam notitiam veritatis jam non* RELINQUITUR PRO PECCATIS HOSTIA. Écoutons maintenant le prophète Daniel (IX, 27) dans une prédiction que Jésus-Christ rapporte à la ruine de Jérusalem (Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14) : « Confirmabit autem pactum multis hebdomada una : et in dimidio hebdomadis DEFICIET HOSTIA ET SACRIFICIUM » (1). *Deficiet hostia et sacrificium*, dit Daniel, *non reliquitur pro peccatis hostia,* dit saint Paul. On ne voit pas ce que l'on pourrait opposer à ce rapprochement. Si vous abandonnez le Christ, vous ne trouverez plus de victime pour expier votre péché; vous n'avez plus à attendre que le terrible jugement et la colère de feu, qui dévorera les ADVERSAIRES. Après ces menaces l'Apôtre encourage ses lecteurs en leur rappelant comment ils ont autrefois supporté les persécutions des Juifs.

Il finit son exhortation, en consolant les chrétiens par la pensée que la persécution juive est sur le point de finir, que le Seigneur viendra exécuter ses menaces, et il emprunte au prophète Habacuc un passage, où il est question de la délivrance des Juifs, par la ruine de Babylone, et où il est dit que ceux qui restent fidèles seront sauvés : *Quod si substraxerit se non placebit animæ meæ.* Encore un peu de patience, celui qui doit venir viendra : ὁ ἐρχόμενος ἥξει.

Saint Jacques (V, 1, 9) se place à un point de vue différent. Mais sa pensée est au fond la même. Il parle des riches (πλούσιοι) qui oppriment les chrétiens et qui les traînent devant les tribunaux (II, 1 sqq.).

L'Apôtre dit d'abord leurs vérités à ces oppresseurs, puis s'adressant

(1) On donne ici la traduction de la Vulgate qui demanderait de longues explications si on voulait l'exposer *ex professo.* Mais ces explications paraîtraient déplacées dans un article sur une question spéciale, où le verset n'occupe qu'une place secondaire. Il faut dire la même chose du verset de la lettre aux Hébreux (X, 26 sqq.), sur lequel nous comptons revenir dans un autre article. Le lecteur comprend du reste que cette comparaison des paroles de l'apôtre avec le passage dont elles sont tirées, peut contribuer à résoudre une autre question importante.

aux opprimés (aux pauvres) il les console : Soyons donc patients, mes frères, jusqu'à l'arrivée du Seigneur... Soyez forts, car la venue du Seigneur approche. Ne vous mettez pas à gémir (στενάζετε κατ' ἀλλήλων) entre vous, de peur que vous ne soyez jugés. Voilà, le juge se trouve déjà à votre porte. Si ces *riches* étaient des chrétiens, ce qu'il serait d'ailleurs assez difficile de démontrer, ils avaient autant que les Juifs non convertis à redouter *la venue* du Seigneur, pour châtier les Juifs. Quoi qu'il en soit, à moins de supposer ce qui est en question, on ne saurait conclure, des expressions citées, que, d'après l'auteur, la fin du monde était imminente. Car les mots peuvent évidemment s'entendre dans un sens tout différent, sans affaiblir le raisonnement. Il y a du reste, dans la même lettre, un passage qui montre bien que *la fin du monde* n'était pas précisément la préoccupation de saint Jacques. Au chapitre IV (13 sqq.) il reprend ces chrétiens qui disaient : « Aujourd'hui ou demain nous nous rendrons dans telle ville, nous y passerons une année, nous exercerons le négoce et nous ferons du gain ». Au lieu de dire : « si Dieu le veut, si nous vivons, nous ferons telle et telle chose ». Et expliquant pourquoi nous devons ajouter cette condition, il ne dit pas, — ce qu'à la rigueur il eût pu dire, — il ne dit pas : Qui sait si le monde existera encore dans une année? Mais il insiste sur la fragilité de la vie : *Vapor est ad modicum parens* (φαινομένη) *et deinceps exterminabitur* (ἀφανιζομένη). Cette explication de l'auteur montre qu'il ne s'attendait au jugement dernier que comme nous nous y attendons maintenant (1).

Un des passages où l'on prétend surtout trouver le Nouveau Testament en défaut se lit dans la première lettre aux Thessaloniciens (2).

(1) Jac., II, 5. Audite, fratres mei dilectissimi : Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide et heredes regni, quod repromisit Deus diligentibus se?

6. Vos autem exhonorastis pauperem. Nonne divites per potentiam opprimunt vos et ipsi trahunt vos ad judicia?

7. Nonne ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super vos?

V, 1. Agite nunc divites plorate...

6 Addixistis et occidistis justum, et non restitit vobis.

7. Patientes igitur estote, fratres, usque ad adventum Domini...

8. Patientes igitur estote et vos, et confirmate corda vestra, quoniam adventus Domini appropinquavit.

9. Nolite ingemiscere fratres, in alterutrum, ut non judicemini. Ecce judex ante januam assistit.

IV, 14. Qui ignoratis quid erit in crastino;

15. Quæ est enim vita vestra, etc.

(2) I Thess., IV, 12. Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent.

13. Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo.

une question que saint Paul, comme la plupart des prédicateurs, avait laissée dans l'ombre, mais qui, d'après le témoignage des missionnaires, se présente souvent parmi les néophytes, soit comme une objection à la doctrine révélée, soit comme une pensée de tristesse, de piété filiale désolée : « Nous serons heureux, mais quel sera le sort de nos pères » ? Cette question se conçoit et s'explique, tandis que l'autre : Quel sera le sort des chrétiens décédés? suppose une ignorance qu'on ne saurait admettre et que saint Paul n'a pas soupçonnée.

Si, malgré toutes ces difficultés, on veut s'en tenir à l'explication qui a l'avantage d'être généralement suivie, il ne faut pas en conclure que l'Apôtre ait cru que la venue du Christ fût imminente.

Cette opinion avait des partisans parmi les premiers chrétiens (II Thess., II, II Petri III). Mais quand elle se manifestait, incidemment à propos d'une question importante, les apôtres n'étaient certainement pas toujours tenus de protester. Ils pouvaient résoudre la question principale sans toucher à l'opinion suivie par ceux qui posaient la question, ET QUI POUVAIENT AVOIR RAISON. Les Thessaloniciens avaient dit : *Nos qui vivimus qui residui sumus in adventum Domini cum Christo erimus, sed quid de dormientibus?*

Saint Paul répond : *Nos qui vivimus qui residui sumus non præveniemus eos qui dormierunt.*

Au reste, mes frères, je n'ai pas besoin de vous dire que nous ne connaissons pas le jour de la venue du Seigneur. Mais entre temps vivez toujours comme s'il pouvait venir à tout instant. On ne voit pas ce que le puritain le plus méticuleux pourrait trouver à reprendre dans cette réponse de saint Paul. Si les apôtres pouvaient répondre dans ce sens aux questions qui leur étaient posées, ils pouvaient *à fortiori* répondre conditionnellement et dire par exemple : *Si nous vivons au moment de la venue du Christ* ou *si nous sommes déjà morts au moment de sa venue.* Et on ne pourra jamais trouver autre chose dans le verset 3 du chapitre V de la seconde lettre aux Corinthiens selon la Vulgate.

Il paraît d'ailleurs certain que dans ce passage (1), il ne s'agit

(1) II ad Cor., V, 1. Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem a Deo habemus, domum non manufactam æternam in cœlis.

2. Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quæ de cœlo est, superindui cupientes :

3. Si tamen vestiti non nudi inveniamur.

4. Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita.

5. Qui autem efficit nos in hoc ipsum, Deus, qui dedit nobis pignus spiritus.

nullement de l'époque du jugement dernier et que le verset 3 doit se traduire : *Si quidem* (dans l'autre vie) *vestiti et non nudi inveniamur*. C'est le sens littéral du texte grec, et c'est le seul qui s'accorde avec le contexte. Le texte grec porte εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. L'auteur veut nous apprendre une vérité importante, savoir que si nous gémissons sous le poids du corps, nous n'avons pas précisément le désir d'être dépouillés de tout corps, mais plutôt le désir d'être revêtus d'un corps incorruptible et immortel.

Nous venons d'examiner les principaux passages du Nouveau Testament, où l'on prétend trouver l'opinion de la venue prochaine du Christ, et nous n'avons rencontré aucun texte qui ne s'explique facilement, sans recourir à de nouvelles théories sur l'inspiration de l'Écriture Sainte. On dit que les apôtres pouvaient avoir leur opinion touchant l'époque du jugement dernier. Cela est possible. On ajoute qu'ils pouvaient exprimer cette opinion. Oui, à condition d'avertir le lecteur que c'était leur opinion faillible à eux. Or, dans les textes discutés on ne voit pas la moindre trace d'une pareille restriction. Et dans le passage favori, dans la lettre aux Thessaloniciens (I, IV, 14), saint Paul commence l'énoncé de sa doctrine par la formule solennelle : *Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini.* Et dès le premier mot il broncherait, et dirait une chose faillible, fausse! On invoque l'exemple de Caïphe. Mais Caïphe, loin de dire quelque chose de faux, a dit la vérité sans le savoir. Puis, Caïphe n'est pas un auteur inspiré : l'auteur inspiré c'est saint Jean, qui nous raconte ce phénomène prophétique et qui a certainement eu besoin d'une révélation spéciale pour nous l'expliquer. Somme toute, il me semble que la cause principale pour laquelle certains auteurs attribuent aux Apôtres des opinions fausses, sur l'époque de la seconde venue du Christ, n'est pas tel ou tel passage en particulier, mais plutôt l'insistance avec laquelle ils reviennent en toute occasion sur la doctrine du jugement dernier et des faits qui s'y rapportent. On dit : Si les apôtres n'avaient pas cru que le jour du jugement était proche, ils n'en auraient pas parlé si souvent.

Si on examinait de plus près tous les passages où l'on soutient

6. Audentes igitur semper, scientes quoniam, dum sumus in corpore peregrinamur a Domino.

7. (Per fidem enim ambulamus et non per speciem).

8. Audemus autem et bonam voluntatem habemus *magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum.*

9. Et ideo contendimus sive absentes sive præsentes placere illi.

10. Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum.

que les apôtres parlent du jugement dernier, on reconnaîtrait qu'il y a lieu d'en éliminer un certain nombre, où il s'agit de toute autre chose.

Mais admettons que ces passages sont en effet très nombreux; il s'agit encore de voir si les auteurs du Nouveau Testament n'avaient pas d'autres motifs d'insister sur ce point de la doctrine chrétienne.

Or, ces motifs abondent : le point fondamental de la doctrine chrétienne est le fait de la résurrection de Notre Seigneur. Et c'est par là que les apôtres commençaient généralement leur prédication (Act. Ap., I, 11, 22; II, 24 sqq.; III, 15; IV, 10, 33; V, 30; VII, 55; X, 40, 42; XIII, 30 sqq.; XVII, 3, 18, 31; XXIV, 21; XXV, 19; XXVI, 8, 23, etc., etc.). Ils rattachaient naturellement à cette doctrine celle de la résurrection générale, du pouvoir judiciaire de Jésus Christ, qu'il exerce depuis son ascension et qu'il exercera d'une manière solennelle à la fin des temps (XV, 13 sqq.; Apoc., I, 5; Col., I, 18; I Thess., IV, 13, etc.). Le dogme de la résurrection des morts, qui est déjà très important par lui-même, est présenté dans l'Écriture comme inséparable de la doctrine de l'immortalité de l'âme (Matth., XXII, 23 sqq.; Marc., XII, 19 sqq.; Luc., XX, 27 sqq.; I Cor., XV). Il n'est donc pas étonnant que les apôtres aient traité si souvent ce sujet et aient été consultés par les premiers fidèles sur une matière qui avait été l'objet principal de leur première éducation chrétienne.

Les considérations morales, les conseils, les encouragements, les menaces que les apôtres adressaient aux fidèles devaient nécessairement se ressentir de ces préoccupations dogmatiques Aucun auteur, aucun orateur sacré n'agit autrement. Ajoutez que la matière s'y prête admirablement : certitude de la venue du Christ pour juger les vivants et les morts, conséquences éternelles de ce jugement, incertitude du jour, qui viendra comme un voleur dans la nuit, nécessité pour les chrétiens d'être toujours prêts, etc.

Les apôtres ont largement usé d'une matière si abondante en enseignements salutaires; mais qui osera leur en faire un reproche? Ne pourraient-ils pas plutôt faire un reproche à certains prédicateurs qui négligent trop souvent d'insister sur une vérité si importante et si capable de faire impression sur les pécheurs les plus endurcis? Ne trouvons-nous pas que les apôtres s'occupaient trop de cette vérité, parce que nous ne nous en occupons pas assez? Il ne m'appartient pas de résoudre cette question.

Quoi qu'il en soit, il ne paraît nullement démontré que les apôtres aient exprimé à ce sujet des opinions erronées.

Les lecteurs pourront trouver que, dans cette longue revue de textes, nous avons passé à côté de nombreuses questions importantes sans leur accorder un coup d'œil, comme des aveugles, et que bien des textes ne sont pas complètement élucidés, mais nous avons voulu nous borner à une seule question, et indiquer plutôt que prouver, la solution qui nous paraissait la plus probable. Et encore, s'il n'y avait pas de la présomption à vouloir nous appliquer les paroles du vénérable Pierre Lombard, nous dirions volontiers avec lui : « Cupientes aliquid de penuria et tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere præsumpsimus ».

Fr. B.-M. Haghebaert,
Des Frères Prêcheurs.

LE

SERMON « IN MONTE » SELON S. MATHIEU (V, VI, VII).

« IN LOCO CAMPESTRI » SELON S. LUC (VI, 20-49).

Le sermon, *Sermo in monte* selon saint Mathieu (v, vi, vii), et celui de saint Luc *in loco campestri* (vi, 20-49) (1), se réfèrent-ils à un seul et même discours, ou sont-ils deux discours distincts?

Ils ont plus d'un trait de ressemblance, mais l'un se trouve mêlé aux premiers faits du ministère évangélique, tandis que l'autre n'arrive qu'un certain temps après la seconde Pâque et conjointement avec l'élection des douze apôtres.

Origène, saint Jérôme, saint Chrysostome, dans leurs homélies, traitent des deux récits comme ne faisant qu'un même discours; d'après saint Augustin, il y a deux discours prononcés à la suite l'un de l'autre, dans la même journée ; pour saint Grégoire, ce sont deux discours absolument distincts et d'époque différente.

A la suite des anciens docteurs, chacune de ces opinions a trouvé ses partisans (2) et se rencontre dans le cours d'une thèse exégétique; tantôt incidemment présentée, d'autres fois directement affirmée ou rejetée presque sans discussion; plus rarement traitée et discutée en détail.

Les arguments de part et d'autre méritent d'être exposés avec certains développements.

I.

IDENTIFICATION DES DEUX RÉCITS EN UN SEUL DISCOURS.

Les modernes commentateurs ou historiens de la vie de Notre Seigneur ne voient pour la plupart dans les deux récits qu'un seul et même discours prononcé une seule fois mais diversement rendu par chacun des deux Évangélistes.

(1) Matth. εἰς τὸ ὄρος, Luc : ἐπὶ τόπου πεδινοῦ.

(2) Pour un discours, Robinson, Tischendorff, Fillion, Fouard, etc.; pour deux, avec saint Aug. Lange; avec saint Grég. Patrizy, de Vence, Pezron, Kraft, Chevallier, Mémain.

La mise en scène. Cette identification paraît, à première vue, rencontrer un obstacle dans ce qu'on peut appeler la *mise en scène.* En effet, dans la narration de saint Mathieu, « les foules se sont accrues sur les pas du Maître, Jésus s'en détache pour leur parler, *gravit* la hauteur, et là, il *est assis*, ayant les foules au-dessous de lui (v. 1) ». Dans saint Luc, au contraire, Jésus, après avoir passé la nuit en prières sur la montagne, *descend* avec les douze apôtres qu'il vient de choisir, et, trouvant au bas les foules qui l'attendent, se met à leur parler *debout* (*stetit*), les yeux levés (*elevatis oculis*), comme quelqu'un qui est placé plus bas ou au moins sur le même plan que ses auditeurs (1).

« Mais, dit-on, la contradiction n'est qu'apparente », et voici les diverses explications que l'on donne.

Selon Paulus, saint Luc n'a pas dit que Jésus parlant aux foules était *dans* un lieu plat, faisant partie de la plaine, mais *sur* ou *au-dessus* d'un lieu plat, ce qui est la même chose que « sur la colline » (expression de saint Mathieu).

D'après Tholuck, la montagne présente des cimes élevées et entre les cimes un plateau, ou petite plaine, qui les sépare; de sorte que le discours aurait eu lieu en effet « sur la montagne », comme le dit saint Mathieu, mais au-dessous des cimes et « sur le plateau » ou petite plaine, comme le dit saint Luc. « Jésus donc, nous fait-on remarquer, descendit pour le prononcer du sommet de la montagne et non de la montagne tout entière (2) ».

Saint Augustin, tout en opinant pour deux discours distincts, veut qu'ils aient été donnés à la suite l'un de l'autre et au même jour, l'un sur la montagne, l'autre dans la plaine après qu'on fut descendu (3).

Plusieurs ont supposé que Notre Seigneur était d'abord *descendu* de la montagne, mais qu'ayant trouvé des foules dans la plaine, il *remonta* sur le plateau pour leur parler (4).

Dans un autre commentaire, « Jésus descend du sommet de la « montagne; arrivé à un endroit en plaine, sur la pente, il s'arrête »; et c'est « la foule, qui l'attendait vers le pied de la montagne », qui « monte et se rassemble autour de lui ». Tel est le lieu : Τόπος πεδινός, « un endroit plat sur un plan incliné, ainsi se résout la contradiction « prétendue avec l'expression « la montagne » chez Mathieu ». — « De « même » « il s'arrêta », en opposition à « étant descendu » ne dési-

(1) Greswell's *Dissertations*, Oxford, 1830.
(2) M. Fretté, *Vie de N.-S.-J.-C.*, 1891, p. 470. Foisset, Wallon.
(3) *De consensu Evangelistarum.*
(4) P. de Ligny, *V. de N.-S. J.-C.*; de Jessé, id. 1845.

LE

SERMON « IN MONTE » SELON S. MATHIEU (V, VI, VII).

« IN LOCO CAMPESTRI » SELON S. LUC (VI, 20-49).

Le sermon, *Sermo in monte* selon saint Mathieu (v, vi, vii), et celui de saint Luc *in loco campestri* (vi, 20-49) (1), se réfèrent-ils à un seul et même discours, ou sont-ils deux discours distincts?

Ils ont plus d'un trait de ressemblance, mais l'un se trouve mêlé aux premiers faits du ministère évangélique, tandis que l'autre n'arrive qu'un certain temps après la seconde Pâque et conjointement avec l'élection des douze apôtres.

Origène, saint Jérôme, saint Chrysostome, dans leurs homélies, traitent des deux récits comme ne faisant qu'un même discours; d'après saint Augustin, il y a deux discours prononcés à la suite l'un de l'autre, dans la même journée ; pour saint Grégoire, ce sont deux discours absolument distincts et d'époque différente.

A la suite des anciens docteurs, chacune de ces opinions a trouvé ses partisans (2) et se rencontre dans le cours d'une thèse exégétique; tantôt incidemment présentée, d'autres fois directement affirmée ou rejetée presque sans discussion; plus rarement traitée et discutée en détail.

Les arguments de part et d'autre méritent d'être exposés avec certains développements.

I.

IDENTIFICATION DES DEUX RÉCITS EN UN SEUL DISCOURS.

Les modernes commentateurs ou historiens de la vie de Notre Seigneur ne voient pour la plupart dans les deux récits qu'un seul et même discours prononcé une seule fois mais diversement rendu par chacun des deux Évangélistes.

(1) Matth. εἰς τὸ ὄρος, Luc : ἐπὶ τόπου πεδινοῦ.

(2) Pour un discours, Robinson, Tischendorff, Fillion, Fouard, etc.; pour deux, avec saint Aug. Lange; avec saint Grég. Patrizy, de Vence, Pezron, Kraft, Chevallier, Mémain.

La mise en scène. Cette identification paraît, à première vue, rencontrer un obstacle dans ce qu'on peut appeler la *mise en scène.* En effet, dans la narration de saint Mathieu, « les foules se sont accrues sur les pas du Maître, Jésus s'en détache pour leur parler, *gravit* la hauteur, et là, il *est assis*, ayant les foules au-dessous de lui (v. 1) ». Dans saint Luc, au contraire, Jésus, après avoir passé la nuit en prières sur la montagne, *descend* avec les douze apôtres qu'il vient de choisir, et, trouvant au bas les foules qui l'attendent, se met à leur parler *debout* (*stetit*), les yeux levés (*elevatis oculis*), comme quelqu'un qui est placé plus bas ou au moins sur le même plan que ses auditeurs (1).

« Mais, dit-on, la contradiction n'est qu'apparente », et voici les diverses explications que l'on donne.

Selon Paulus, saint Luc n'a pas dit que Jésus parlant aux foules était *dans* un lieu plat, faisant partie de la plaine, mais *sur* ou *au-dessus* d'un lieu plat, ce qui est la même chose que « sur la colline » (expression de saint Mathieu).

D'après Tholuck, la montagne présente des cimes élevées et entre les cimes un plateau, ou petite plaine, qui les sépare; de sorte que le discours aurait eu lieu en effet « sur la montagne », comme le dit saint Mathieu, mais au-dessous des cimes et « sur le plateau » ou petite plaine, comme le dit saint Luc. « Jésus donc, nous fait-on remarquer, descendit pour le prononcer du sommet de la montagne et non de la montagne tout entière (2) ».

Saint Augustin, tout en opinant pour deux discours distincts, veut qu'ils aient été donnés à la suite l'un de l'autre et au même jour, l'un sur la montagne, l'autre dans la plaine après qu'on fut descendu (3).

Plusieurs ont supposé que Notre Seigneur était d'abord *descendu* de la montagne, mais qu'ayant trouvé des foules dans la plaine, il *remonta* sur le plateau pour leur parler (4).

Dans un autre commentaire, « Jésus descend du sommet de la « montagne; arrivé à un endroit en plaine, sur la pente, il s'arrête »; et c'est « la foule, qui l'attendait vers le pied de la montagne », qui « monte et se rassemble autour de lui ». Tel est le lieu : Τόπος πεδινός, « un endroit plat sur un plan incliné, ainsi se résout la contradiction « prétendue avec l'expression « la montagne » chez Mathieu ». — « De « même » « il s'arrêta », en opposition à « étant descendu » ne dési-

(1) Greswell's *Dissertations*, Oxford, 1830.
(2) M. Fretté, *Vie de N.-S.-J.-C.*, 1891, p. 470. Foisset, Wallon.
(3) *De consensu Evangelistarum.*
(4) P. de Ligny, *V. de N.-S. J.-C.*; de Jessé, id. 1845.

« gne nullement l'attitude de Jésus pendant le discours. Il n'y a donc « aucune contradiction entre cette expression et le « s'étant assis » de « Mathieu (1) ». Pas de contradiction non plus dans le cas même où les deux expressions opposées (*stetit, sedisset*) doivent s'entendre de l'attitude. Car, selon M. Fillion, on peut appliquer ici l'axiome : « *Distingue tempora et concordabit Scriptura* » : Jésus est *debout avant de parler*, mais il *parle étant assis* (2).

« La contradiction apparente au récit de saint Mathieu et de saint Luc », dit avec les autres le R. P. Didon, « s'évanouit d'elle-même (3). »

Oui, sans doute, il peut en être ainsi pour les gens de bonne volonté, mais il en est autrement pour les contradicteurs de nos livres sacrés. Ils répliquent en effet : « Comme l'un des Évangélistes rapporte que la « harangue fut prononcée après que Jésus fut monté, l'autre après « qu'il fut descendu, on sera obligé de dire, avec Olshausen, que si « Jésus a parlé dans la plaine ou à un endroit plus bas de la monta- « gne (Luc), Mathieu a omis de dire qu'il *descendit après être monté;* « et que si Jésus a parlé sur la hauteur (comme le dit Mathieu), Luc « a oublié de rapporter qu'*après être descendu il remonta* un peu « afin de parler (4). »

Mgr Drioux, dans sa concordance, estime que saint Luc a lui-même suffisamment donné les deux indications, car avant de faire descendre Jésus de la montagne, il a d'abord raconté qu'il y était monté. — Mais ce fut la veille, non pour parler au peuple, mais pour aller prier la nuit avant d'élire les apôtres.

Là-dessus, les partisans de l'identification des deux récits ne s'inquiètent pas davantage de ces petits détails de la mise en scène. Ce ne sont là, pour eux que des circonstances d'un seul et même fait; il n'y a en saint Mathieu et en saint Luc qu'un seul et même discours.

Le discours. — Qu'y voit-on, en effet? Même exorde, même péroraison, même sujet.

Même *exorde*, les Béatitudes : huit, il est vrai, en saint Mathieu; quatre seulement, en saint Luc. Mais, selon la remarque bien connue d'un saint Père : « les huit de saint Mathieu renferment les quatre de saint Luc, et les quatre de saint Luc résument les huit de saint Mathieu (5). »

La fin ou la *péroraison* est aussi la même dans les deux récits,

(1) M. Godet, *Comment. sur saint Luc*, Neuchâtel.
(2) *Comment. in Matth.* in loco.
(3) Jésus-Christ, 1890.
(4) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. par Littré.
(5) Saint Ambr. 8e *leçon de l'office de plusieurs martyrs*, 2e loco.

c'est-à-dire : la recommandation de ne pas seulement entendre la parole du Seigneur, mais de la mettre en pratique, « de bâtir sur le roc et non sur le sable (1) ».

C'est aussi le même *sujet*, quoiqu'à certains égards il paraisse assez divers. « Dans le discours selon saint Mathieu l'idée fondamentale est « la comparaison entre la loi ancienne et la loi nouvelle, l'opposition « entre le *formalisme* de l'ancienne *justice* et la *spiritualité* de la nou- « velle... Dans le récit de saint Luc, le sujet du discours est aussi la loi « parfaite de l'ordre nouveau, mais sous la forme concrète de la *charité*. « Au premier coup d'œil, rien de commun, ou à peu près, entre ce « corps de discours et celui de saint Mathieu...; l'opposition entre la « justice pharisienne et la vraie justice des cieux ne se retrouve point « dans Luc. Mais (nous abrégeons) *justice* et *charité* telles qu'elles « sont ici entendues sont liées inséparablement et rentrent l'une dans « l'autre, le thème est modifié mais non changé (2) ».

L'omission par saint Luc de ce qui regarde la *loi ancienne et la fausse justice pharisaïque* est d'ailleurs justifiée par cette remarque du R. P. Knabenbauer : c'est que le troisième évangéliste n'avait pas, comme le premier, le dessein particulier d'écrire pour les Juifs ou les chrétiens de la Judée, mais plutôt pour les gentils que n'intéressaient nullement les traditions judaïques (3).

Cependant, il y a encore en saint Mathieu d'autres passages d'une assez grande étendue qui ne se retrouvent pas en saint Luc et d'autres tout différemment disposés. Qu'en disent les partisans de l'identification? Ils n'iront pas jusqu'à soutenir « l'opinion bizarre que ces deux rédactions émanaient de deux auditeurs dont l'un avait été placé plus favorablement que l'autre (4) »; ils aiment mieux supposer que saint Luc a voulu, dans le récit de saint Mathieu, faire un choix et un abrégé. Le récit même de saint Mathieu, disent quelques-uns, forme un tout dont les différentes parties présentent une *suite* parfaite, un discours que Notre-Seigneur a prononcé tel que nous le lisons dans le premier Évangile. La *multiplicité* des enseignements qui y sont contenus, excessive, semble-t-il, pour l'intelligence des auditeurs, ne paraîtra point un obstacle si l'on suppose que ces enseignements furent d'abord donnés séparément et qu'ensuite Notre-Seigneur les a récapitulés de-

(1) Matth. VII, 24-27; Luc, VI, 48-49.

(2) M. Godet, *Comment. sur saint Luc.*

(3) *Cursus Scripturæ sacræ. Comment. in Evang. secundum Matthæum*, p. 174, Lethielleux, 1892.

(4) Schleiermacher, apud Godet.

vant un auditoire qui les avait déjà entendus. Ainsi pense le savant collaborateur du *Cursus Scripturæ sacræ* (1).

Quelques-uns, cependant, accorderont que saint Mathieu, voulant présenter l'ensemble de la doctrine évangélique, a, par anticipation, mêlé au sermon sur la montagne des enseignements de différentes époques.

Mais, cette concession faite, ils maintiennent l'identité des discours en saint Mathieu et en saint Luc. « Il n'y a guère, disent-ils, que les amis de la concorde à outrance et de l'harmonie méticuleuse qui puissent transformer en deux discours ce qui n'en a formé qu'un seul (2) »; on ne voit pas « comment on pourrait nier l'identité des deux discours ; il faudrait alors renoncer à tous les principes de la critique littéraire (3) ».

Tel est le sentiment le plus généralement reçu parmi les interprètes et les historiens.

Chose digne d'attention, on pourrait dire de méfiance! Strauss est d'accord avec eux : pour lui aussi il n'y a qu'un discours. Et, partant de là comme d'un point incontesté ou incontestable, il a beau jeu pour faire ressortir dans la mise en scène des deux récits les incohérences et les contradictions. La possibilité de deux discours il la mentionne à peine, mais seulement pour l'écarter, car elle ne lui permettrait de rien formuler de précis contre l'une ou l'autre narration : mais « il est invraisemblable, dit-il, que la même harangue ait été répétée », et il trouve avec les autres que c'est la même harangue parce qu'il y a « même exorde et même péroraison ».

II.

DISTINCTION DES DEUX DISCOURS.

A cela que répondent les partisans de l'opinion contraire?

Indépendamment des circonstances de lieu et de mise en scène qu'ils croient être différentes dans les deux récits, ils disent au sujet des *Béatitudes :* Est-ce vraiment le même *exorde ?* En saint Mathieu, les Béatitudes, au nombre de huit, sont formulées au style indirect, d'une manière générale et abstraite. « *Bienheureux les pauvres,... bienheureux les miséricordieux,... bienheureux les pacifiques*, etc... » Au lieu

(1) *In Math.*, p. 172.
(2) M. Fillion, in Math., p. 99.
(3) *Revue biblique*, 1892, p. 527.

que dans saint Luc les Béatitudes, au nombre de quatre seulement, sont adressées aux disciples là présents, et en style direct : « *Heureux vous, les pauvres,... vous qui avez faim,... vous qui pleurez* ». S'il n'y a eu qu'un discours, de quelle formule s'est servi le Maître?

Et la *péroraison?* Il est vrai, le discours « *in monte* » se termine par la même idée que le discours « *in loco campestri* » : « l'avertissement de joindre à la foi, qui écoute, les œuvres qui la font vivre ». Mais cette conclusion pourrait venir à la suite de tous les enseignements évangéliques. Et de plus pour ceux qui accordent que saint Mathieu a annexé au sermon sur la montagne des parties empruntées à d'autres discours, cette fin du sermon sur la montagne ne serait-elle pas elle-même du nombre de ces choses ajoutées, ne serait-elle pas précisément la conclusion de ces discours « *in loco campestri* »?

Quant au *sujet*, que l'on dit être identique, on voit, en examinant de près les deux discours, plus de traits distinctifs que de traits de ressemblance : l'étendue de l'un embrasse trois chapitres entiers (v, vi, vii) formés par plus de cent versets; l'autre ne va pas au delà de trente versets, et n'atteint pas même le tiers du premier. Mais saint Luc a pu faire un choix dans le récit de saint Mathieu, former un abrégé...!

Un choix? En effet, il est des parties, même considérables, de saint Mathieu qui manquent en saint Luc complètement, par exemple : l'obligation imposée aux disciples d'être « le sel de la terre et la lumière du monde (v, 13-16) », la comparaison longuement formulée entre « la loi ancienne et la loi nouvelle (v, 17-37) », ce qui est pourtant, nous a-t-on dit, l'idée fondamentale de tout le discours ». Manquent également en saint Luc les « conditions et les différentes sortes de bonnes œuvres, aumône, prière, jeûne (vi, 1-18) »; d'où l'on a cru pouvoir dire que « saint Mathieu ici est rangé, complet », et que « saint Luc, au contraire, a des lacunes (1) » « n'a pas nettement traité son sujet (2). » Enfin, tant d'autres choses qui se lisent en saint Mathieu à la suite et tout d'un trait et qu'on cherche en vain dans le discours *in loco campestri :* rien du « détachement des richesses », « de l'intention droite », « de la confiance en la Providence » (vi, 19-34) ; rien « du devoir et de l'efficacité de la prière », rien « de la voie large et des faux docteurs » (vii, 7-16). Oh ! sans doute, tout cela se retrouvera aussi en saint Luc, mais éparpillé, çà et là, en quinze endroits ou chapitres de son Évangile. Singulière manière de choisir pour ensuite éparpil-

(1) Strauss. *Vie de Jésus.*
(2) Tischendorff : Parum perspicue tractavit.

ler, si toutes ces choses ont formé un seul et même discours !.. Est-ce là le procédé d'un écrivain qui s'est annoncé comme ayant voulu écrire avec suite, avec ordre... *diligenter ex ordine?* (Luc 1-3).

Mais c'est un abrégé... Le discours en saint Luc un abrégé de celui de saint Mathieu? S'il en est ainsi, comment l'abréviateur donne-t-il des détails qui ne sont point dans le premier? ainsi, les « malédictions » adressées aux heureux mondains, en opposition aux quatre Béatitudes. Comment certaines choses sont-elles dites plus brièvement en saint Mathieu qu'en saint Luc, comme « la charité envers les ennemis et le support mutuel »? Ces choses sont en saint Luc le sujet propre du discours, et en saint Mathieu un simple incident à propos de l'ancienne tradition, dite du talion « *oculum pro oculo, dentem pro dente* (1) ».

Il n'est donc pas exact de dire que saint Luc a voulu faire un choix et un abrégé. Saint Luc n'a pas trompé, il a simplement omis le sermon sur la montagne, car la *loi ancienne*, les *traditions judaïques* en furent le sujet principal. Or un tel sujet, on a eu raison de le dire, n'allait pas au dessein de l'Évangéliste qui écrivait surtout pour les Gentils ; et c'est un autre discours qu'il rapporte. Il est facile, en effet, de trouver dans les deux récits deux discours, deux sujets distincts. Ajoutons, d'époque différente.

III.

ÉPOQUE DE CHACUN DES RÉCITS.

Les tenants de l'identification insistent : les deux récits ne peuvent être que d'une seule et même époque. Laquelle? Celle indiquée par saint Mathieu ou celle marquée par saint Luc? En voyant, avec Olshausen, dans le discours *in monte* « comme un portail sublime qui introduit les lecteurs de l'Évangile dans le temple de l'activité du divin Maître », M. Fillion paraît reconnaître qu'il « remonte aux débuts du ministère public de Notre-Seigneur et à la première des trois missions (2) ». Ce sont ses propres expressions. Mais voici qu'il ajoute : « la réunion des foules nombreuses autour de Jésus suppose néanmoins qu'un certain temps s'était écoulé depuis qu'il avait commencé son rôle de missionnaire. » Cela, il le dit, pour nous amener à différer le discours de saint Mathieu jusqu'à la rencontre de celui de saint

(1) *Cinq* versets, en saint Mathieu (v, 44-48), *dix* en saint Luc (vii, 27-36, dont 33-36 en saint Luc seulement).

(2) *Comment. in Math.*, in loco.

Luc au chapitre VI. Mais il n'est pas nécessaire d'arriver au chapitre VI de saint Luc, après l'élection des apôtres, pour voir des foules nombreuses sur les pas du Maître; il y en a, même dans saint Luc, au moment où se termine le chapitre IV et où commence le chapitre V : « *Quum turbæ irruerent in eum.* » L'objection est reprise sous une autre forme dans le *Cursus Scripturæ sacræ :* on ne peut prétendre que le discours sur la montagne ait lieu au commencement de la prédication évangélique. Car, même avant le discours, saint Mathieu raconte que Jésus parcourait la Galilée, prêchant dans les synagogues et hors des synagogues, durant un intervalle qui a du être assez considérable (1).

D'accord; et c'est pourquoi nous demandons que le sermon sur la montagne vienne à la suite et comme clôture de ce premier parcours général de la Galilée, c'est-à-dire à la place même où le met saint Mathieu. Est-ce que dans cette mission antérieure (2). Jésus n'aurait rien dit, rien enseigné, qui méritât d'être rapporté? Et pourquoi priver cette première mission galiléenne de ce qui en est précisément la partie saillante?

C'est, assure-t-on, qu'il y a dans le discours de saint Mathieu des enseignements, des formules qui *ne conviennent point aux débuts* de la prédication évangélique. Ainsi « comment tout au commencement « de son œuvre Jésus pourrait-il parler des persécutions pour son « nom (V, 10-12)? Comment de si bonne heure se justifierait-il du « reproche d'opposition à la loi (V, 17)? Et comment déjà trouver né- « cessaire de donner de sévères avertissements à de faux disciples (VII, « 15-23)? Un tel discours, si on ne l'identifie point avec celui de saint « Luc, arrive trop tôt,.. *ex abrupto*, en dehors de tout organisme histo- « rique. A l'ouverture du ministère galiléen, cette situation est un ana- « chronisme manifeste. Luc, au contraire, a beaucoup plus l'intelli- « gence du développement de l'œuvre de Jésus, et l'on doit reconnaître « avec quel tact chronologi que supérieuril a rédigé sa narration (3). »

C'est dire que saint Luc a mieux placé le discours que ne l'a fait saint Mathieu.

Au surplus, on ne manque pas de faire remarquer qu'au moment où est rapporté le discours sur la montagne et où il semble que tous les disciples soient présents, Mathieu n'aurait pas encore été appelé; car le discours est au chapitre V, et la vocation de saint Mathieu au cha-

(1) In Matth. Auctore P. Knabenbauer, p. 172.
(2) Math. V, 10-12; Marc I, 39; Luc. IV, 44.
(3) M. Godet.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

pitre IX. A cela il faut répondre que lorsque Jésus prononça le discours, il pouvait être entouré des disciples qu'il avait déjà réunis, sans que Mathieu eût été encore appelé ; puis, il a pu rapporter le discours à sa place comme toutes les autres choses qui précèdent et auxquelles certainement il n'avait point assisté.

Mais examinons, dans le récit de saint Mathieu, les choses qui ne conviennent point, dit-on, à la première période évangélique. « Annoncer déjà des persécutions pour les siens » ! — Eh ! sans doute. N'est-ce pas, comme il fut dit de Jésus nouveau-né, n'est-ce pas le lot destiné d'avance aux amis de Dieu ? Non, les disciples de Jésus ne seront pas mieux traités que les anciens prophètes, et on les en avertit dès la première heure (Math. v. 11-12).

« Et pourquoi se défendre déjà d'être opposé à la loi » ? Pensez donc, si vous voulez, que Notre-Seigneur n'a pas encore besoin de se défendre contre cette accusation, aussi bien, en disant : *Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir* (Math. v, 17), n'est-ce point une accusation dont il se défend. Mais, nouveau législateur, il formule son programme, le programme de la loi nouvelle. N'est-ce pas au début qu'il faut le placer ?

En est-il autrement des « sévérités formulées contre les faux disciples » ? — Si elles conviennent au temps où est rapporté le discours selon saint Luc, conviennent-elles moins à l'époque antérieure (1) ? Eh bien, pourquoi ne pas les compter parmi les leçons prises d'ailleurs pour former un ensemble de la doctrine évangélique ? Sur ce point, nous l'avons déjà vu, ceux qui tiennent pour un discours unique ne pensent pas tous de la même manière. Il en est qui refusent d'admettre que saint Mathieu ait joint au sermon sur la montagne d'autres enseignements du Seigneur. Ils soutiennent que le discours, tels que nous le lisons, a été par Notre-Seigneur prononcé tout d'un trait. « De là, dit M. Fillion, cette suite régulière des pensées, cet ordre parfait, cette unité logique qu'on y observe, car il existe un plan visible et bien logique. Tous, il est vrai, ne le déterminent pas de la même manière, parce qu'ils ne prennent pas la même idée pour base (2) ».

Qu'est-ce à dire ? N'est-il pas permis de se demander si ce n'est pas l'*idée* prise pour base par *chacun* des commentateurs, plutôt que le texte lui-même, qui suggère ce « plan visible et logique » ? Enchaînement plus ou moins problématique, en effet, que celui dont la

(1) Math. VII, 21-23 ; Luc. VI, 46.
(2) *Comment. in Matth.*

trame et les divisions nous sont présentés par les commentateurs de tant de manières différentes (1)!

Quoique partisan de l'identification, le R. P. Cornély est de ceux qui admettent dans le discours de saint Mathieu des parties empruntées à d'autres discours. « Cela, ajoute-t-il, non sans raison, n'empêche pas qu'il y ait de la suite dans leur arrangement (2) ». Pour lui, cette suite et cet arrangement sont l'œuvre de l'Évangéliste. Cela nous suffit à tous pour n'y pas trouver à redire. Mais à cet enchaînement même il peut y avoir des degrés. C'est ce que l'un des tenants de l'identification nous fait lui-même remarquer : « Dans le commencement du discours un enchaînement serré; puis une liaison qui devient de plus en plus lâche, jusqu'au moment où elle cesse tout à fait et où le discours se transforme en un recueil de sentences détachées (3) ». On ne peut mieux dire : « Enchaînement serré », voilà le discours proprement dit, le discours sur la montagne. — « Il devient lâche », voilà le passage, comme le soupçonne Maldonat, le passage à un autre discours (VI, 1-18). — « Il se transforme en sentences détachées », voilà les emprunts faits à des discours de divers temps, entre tous, au discours *in loco campestri*. On ne saurait mieux insinuer sinon établir la distinction des récits et de leurs différentes époques.

Et, s'il n'y a point d'obstacle absolu à ce que le sermon sur la montagne ait été prononcé tel qu'il l'a rapporté dans le premier Évangile, il est plus vraisemblable qu'il en a été autrement. Le malentendu, entre commentateurs seulement, est tout expliqué si l'on suppose que saint Mathieu, après avoir rapporté le discours sur la montagne relativement court (4), aura voulu présenter, une fois pour toutes, l'ensemble des enseignements du Seigneur; et « s'il en est ainsi, il serait absurde », pense Greswell, « qu'il ne le fît point à la première occasion qui se présente, et non au milieu de la deuxième année, époque du discours rapporté par S. Luc. (Luc. VI) ».

Pour tous ces motifs, plusieurs préfèreront voir dans les deux récits de saint Mathieu et de saint Luc deux discours distincts : l'un dans le cours ou à la fin de la première mission en Galilée, antérieurement à la deuxième Pâque; l'autre après l'élection des Douze, entre la deuxième Pâque et la troisième (5).

(1) *Comment. in Matth.* P. Knabenbauer, p. 306.
(2) *Cursus scripturæ sacræ.* Introduct. p. 69.
(3) *Comment. de l'Évangile selon saint Luc.* Godet.
(4) Greswell's *Dissertations.*
(5) Le dernier verset du chap. V. « Estote ergo vos perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est » pourrait être la conclusion.

IV.

Déplacement de l'un ou de l'autre récit.

Cependant, à ne faire, si l'on veut, des deux récits qu'un seul discours on réussit, mais à l'aide de quels procédés? Procédé de *déplacement* et même de *suppression*.

C'est le discours selon saint Mathieu qu'on déplace généralement pour le joindre à celui de saint Luc. Peu déplacent le récit de saint Luc pour le reporter en arrière avec celui de saint Mathieu (1). M. Bougaud a déplacé l'un et l'autre récit, et le discours unique n'est raconté ni dans l'ordre de saint Mathieu (2) ni dans l'ordre de saint Luc (3). Arrêtons-nous au déplacement du récit de saint Mathieu.

Déplacer est déjà un inconvénient, quand il n'y a pas de nécessité; à plus forte raison quand il y a des obstacles à lever, des choses à concilier. Pour déplacer le sermon sur la montagne, on doit le détacher de ce qui *précède* et de ce qui *suit*. Ce qui précède, ce sont, à la fin du premier parcours de la Galilée, ces foules qui se pressent avides et nombreuses à la suite de Jésus (Math. IV, 25), et dont la vue l'engage à monter pour leur parler : « *Et secutæ sunt eum turbæ multæ. Videns autem Jesus turbas ascendit in montem, et cum sedisset...* (IV, 25, V, 1) ». Or, par suite du déplacement, la mention de ces foules qui le pressent et dont il se détache est forcément supprimée, il n'y a place, dans la combinaison des deux récits, que pour les foules au milieu desquelles il arrive lui-même quand il descend de la montagne avec les Douze. Voilà donc une première suppression, un premier lien brisé. Il en est un second que l'on brise aussi en détachant le discours de ce qui le suit, à savoir la guérison d'un lépreux : *Cum autem descendisset de monte, secutæ sunt eum turbæ multæ, et ecce leprosus...* (VIII, 1).

Il est vrai que certains exégètes, M. Fouard entre autres, pensent qu'il n'y a pas de connexion entre le sermon sur la montagne et la guérison du lépreux. Ils détachent donc seulement le discours de saint Mathieu pour le joindre plus loin au texte de saint Luc (VI, 17), et laissent en son lieu le récit de la guérison du lépreux, attendu qu'elle se trouve là racontée au même endroit par les trois évangélistes (Math., Marc, Luc) (4).

(1) Pierre Lachèze.
(2) Chap. V, VI, VII après chap. IX.
(3) La fin du chap. VI avant le commencement.
(4) Item Wallon, de Jessé, Bovier-Lapierre.

D'autres, avec le Père de Ligny (1), reconnaissent qu'il y a connexion et détachent en même temps que le discours le récit de la guérison, récit commun et parallèle des trois évangélistes.

M. Drioux, de son côté, admet que le discours sur la montagne emporte avec lui le récit miraculeux qui fait suite en saint Mathieu, mais il n'ose déplacer les deux récits de saint Marc et de saint Luc. Alors qu'arrive-t-il? C'est qu'au lieu d'une guérison de lépreux, il en aura deux : l'une, aussitôt racontée par saint Marc et saint Luc; l'autre plus tard par saint Mathieu, à la suite du discours sur la montagne identifié avec celui de saint Luc (2).

Or, si la guérison d'un lépreux paraît bien à sa place à l'endroit où la rapportent les trois récits parallèles, il s'en faut qu'il en soit de même si on l'introduit à la suite du discours selon saint Luc. Après ce discours, voici en effet ce qu'il faudra lire : *Quum autem implesset omnia verba sua in aures plebis, intravit Capharnaüm. Centurionis autem cujusdam servus male habens* (Luc VIII). On voit que le discours en saint Luc est suivi de l'entrée à Capharnaüm et de la guérison du serviteur d'un centurion. Ceux qui veulent quand même introduire à cet endroit la guérison d'un lépreux arrivent à lui faire une place, mais le lien avec la guérison du serviteur du centurion se fait difficilement et, par suite, de diverses manières. En laissant, au contraire, là où ils sont chacun des deux discours de saint Mathieu et de saint Luc, la guérison du lépreux vient tout naturellement après le sermon sur la montagne, comme la guérison du serviteur du centurion vient tout naturellement après le discours *in loco campestri.*

Mais, objectera-t-on, quelle difficulté à placer à la suite l'une de l'autre la guérison du lépreux et la guérison du serviteur, attendu qu'on les trouve ainsi dans saint Mathieu? Cette remarque nous donne occasion d'ajouter celle-ci qui jette sur la manière de faire du premier évangéliste une vive lumière : saint Mathieu, venant de *grouper* ensemble les *discours* du Sauveur, *groupe* également à la suite les *faits* qui ont eu lieu après les discours; c'est pourquoi après la guérison du lépreux, qui a suivi le sermon sur la montagne, il place la guérison du serviteur du centurion qui suivra le sermon « in loco campestri ».

Ainsi donc, les difficultés que soulève le *déplacement* sont un nouveau motif pour lire les deux discours chacun à sa place.

(1) Giry, Le Hir, Foisset, Veuillot, Mgr de Metz.
(2) Rorhbacher, Bénard, Edom.

V.

FORME PARTICULIÈRE DE CHAQUE DISCOURS.

La *forme* particulière des deux discours fournit encore d'autres motifs si on veut entrer dans les *détails*.

A propos de la prétendue identité des deux exordes, mais l'un sous la forme générale et abstraite, « *Beati pauperes spiritu, beati mites, beati misericordes..* », l'autre sous la forme concrète et personnelle, « *Beati qui nunc esuritis, qui nunc fletis...* », nous avons demandé : de quelles paroles Notre Seigneur s'est-il servi? de celles de saint Mathieu ou de celles de saint Luc? La question n'a point paru oiseuse au docteur de Neuchatel, voici sa réponse : « Certainement il ne discourait pas devant eux... Jésus n'a certainement pas formulé ici des principes abstraits de morale chrétienne... il a parlé en homme vivant à des hommes vivants... La forme « vous » (c'est sa conclusion) peut seule historiquement être exacte (1) ».

Si nous comprenons bien, voilà les *huit Béatitudes* de saint Mathieu mises de côté : *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum, Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*, et tout le reste ; tout cela n'aura donc jamais été dit, n'aura jamais été ainsi formulé... Il est à croire qu'on n'acceptera point cette conclusion. Ces huit formules, on voudra les placer quelque part. Mais où et à quel moment? Parmi les enseignements de la première mission? Gardez donc le texte entier de saint Mathieu. A l'autre époque? Vous supprimerez alors les quatre de saint Luc et les remplacerez par les huit de saint Mathieu; à moins que vous ne préfériez dans le même discours dire d'abord les huit de saint Mathieu, puis répéter à la suite les quatre de saint Luc. Il y en a qui le font (2).

La même observation se présente au sujet de la conclusion du chapitre v de saint Mathieu et de la conclusion parallèle qui se trouve en saint Luc. Saint Mathieu a écrit : « *Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait* (3) » ; et saint Luc : « *Soyez donc miséricordieux comme votre Père est miséricordieux* (4) ». D'où, visant à l'identification des discours, on a bien pu dire que « les parfaits sont misé-

(1) M. Godet, *Comment. sur saint Luc.*
(2) *Quelques concordances*, v. g. Drioux.
(3) Math., v. 48.
(4) Luc, vi, 36.

ricordieux, que les imparfaits seuls manquent d'indulgence (1) », cela veut-il dire que le Maître n'a prononcé que l'une ou l'autre de ces sentences? Mais alors laquelle? car elles n'ont pu être prononcées en même temps. De fait, ceux des historiens de la vie de Notre Seigneur qui rapportent la première, arrivent aisément à supprimer la seconde; sinon les reproduisent l'une de l'autre, comme si réellement le Maître avait dit de suite : Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait, soyez donc miséricordieux comme votre Père est miséricordieux (2).

Quel inconvénient y aurait-il à garder à leur place chacune de ces sentences (3), comme aussi, d'après ce qu'on a dit plus haut, à garder les deux formules des Béatitudes et, finalement, les deux discours?

Faudrait-il pour cela « renoncer à tous les principes de la critique littéraire »? Ainsi, au contraire, tout s'accorde, tout est justifié jusqu'aux plus simples *nuances* de langage.

Vous aurez, dans le premier discours, celui qui inaugure la prédication évangélique, vous aurez ce mot significatif, spécial à la circonstance « *aperiens os suum* »; vous ne le trouverez point en saint Luc, alors que déjà le Maître enseigne depuis plusieurs mois.

Dans le premier, devant ces foules avec lesquelles il a à peine fait connaissance, vous l'entendrez se servir de ces formules générales qui s'adressent à tous, présents ou absents, contemporains ou à venir : « *Beati pauperes spiritu, Bienheureux les doux, les miséricordieux, les pacifiques, car le royaume des cieux est à eux* ». Là il n'aura point de paroles sévères, le *væ vobis*, le moment n'est pas encore venu.

Mais ce qu'il fera déjà : il promulguera la loi *nouvelle* avec son caractère de *perfection* en opposition avec celui de la loi ancienne moins parfaite; d'où la conclusion générale : « *Estote ergo vos perfecti* ». C'est le chapitre V.

Puis viennent les enseignements multiples que Notre Seigneur eût pu donner à la suite l'un de l'autre, s'il l'eût voulu, mais qui paraissent plutôt appartenir à diverses époques (Chapitre VI et VII).

Le discours selon saint Luc, présente un tout autre aspect. Lorsque, après avoir passé la nuit en prière et choisi les douze apôtres, Notre-Seigneur descend de la montagne, que voyons-nous? D'abord des

(1) M. Fretté, *Vie de N.-S. J.-C.*, 1891.

(2) M. Benard, Ligny.

(3) On éviterait de s'écrier avec une sorte d'indignation : « c'est ainsi que Luc transforme le magnifique précepte du premier évangile « Soyez parfaits », preuve qu'il n'a pas compris ce qu'il y a de plus élevé dans l'enseignement de Jésus.» (G. d'Eichtal). Nous disons, nous, qu'à des enseignements particuliers correspondent des conclusions particulières différentes.

foules, des malades qui se pressent vers lui afin de le toucher et d'en être guéris. Après cela, voici qu'il leur parle... Comment va-t-il commencer? Encore par les *Béatitudes,* mais lesquelles et sous quelle forme? — Non plus celles qui conviendraient à tous, « *Pauperes spiritu, mites, misericordes, mundo corde* », mais les Béatitudes et les formules spéciales à ces pauvres gens, qu'il a sous les yeux, qu'il vient de guérir, la plupart réellement pauvres, remarquez bien, non pas « *Pauperes spiritu* » comme en saint Mathieu, mais « *pauperes* » simplement : « *Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei, beati qui nunc esuritis, beati qui nunc fletis.* » Voilà ceux à qui il parle et comment il leur parle : « Vous, pauvres gens, déshérités, privés des joies de ce monde... », comme s'il leur disait : « Ces béatitudes que j'ai d'abord proclamées en tête du programme évangélique, c'est en vous que je les vois, à vous que je les applique tout particulièrement ». Et comme contraste, il y aura cette fois (il n'y en avait pas eu au premier discours) des *væ vobis* contre les mondains qui jouissent et qui s'amusent, *vobis divitibus, qui saturati estis, qui ridetis.* C'est là préambule.

Pour le corps du discours, tandis que dans le premier il avait passé en revue les traditions antiques et y avait opposé une loi nouvelle plus parfaite, résumée en ce mot : « *Soyez donc parfaits* », dans celui-ci ne traitant que des devoirs et des œuvres de la charité, il les concrète en cet autre mot : « *Soyez miséricordieux* ». Enfin arrive la conclusion pratique où il est demandé aux disciples « de dignes fruits et non pas seulement des paroles, l'observation et non pas seulement l'audition de la loi, sous peine de subir le sort d'un édifice bâti sur le sable, incapable de résister aux vents et aux flots ». Et n'est-ce point surtout cette similitude, cette partie finale du discours de saint Luc ajoutée au sermon sur la montagne, qui a fait confondre les deux discours en un seul?

Comme conclusion, et quels que soient le nombre et l'autorité de ceux qui identifient le *sermon in monte* et le *sermon in loco campestri*, on peut, croyons-nous, être admis à y voir deux discours distincts : distincts en effet par la *place* qu'ils occupent dans les deux récits de saint Mathieu et de saint Luc, et *l'époque* à laquelle ils paraissent liés; par les *circonstances* de temps, de lieu, d'attitude; distincts par l'enchaînement soit avec *ce qui précède*, soit avec *ce qui suit;* distincts par *l'étendue* et la *teneur* des enseignements, et enfin par les *formes* mêmes du langage. Ces formes, ces nuances, jointes à tout le reste, accusent dans le premier ce caractère *inauguratif* qui ne se retrouve pas, quoi qu'on dise, dans le second; et dans le second, cet aspect

particulier personnel et restreint en contraste avec la généralité et l'universalité du sermon sur la montagne.

On l'a vu, d'ailleurs, l'identification ne se fait qu'au moyen de déplacements, d'explications, de conciliations. La distinction, au contraire, ne demande autre chose que de lire les deux discours comme ils sont et là où ils sont. L'accord est tout fait par cette distinction même des deux époques, selon l'axiome ici bien appliqué : « *Distingue tempora et concordabit scriptura* ».

Cela n'empêchera pas tant de *commentaires, concordances vies, de Notre Seigneur,* de montrer à leurs lecteurs dans les deux récits de saint Mathieu (V. VI. VII) et de saint Luc (VI 20-49) un discours unique, le sermon sur la montagne.

L'abbé Azibert,

Aumônier.

SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE.

(*Suite*) (1).

CHAPITRE III.

SAINT AUGUSTIN DÉFENSEUR DE LA BIBLE.

Il n'y a pas un seul des ouvrages exégétiques de saint Augustin qui ne tende à la défense de la Bible : il recommande le livre sacré, il s'attache à un texte, il demande aux chrétiens de le lire pour leur édification et leur instruction. Elle est le livre de vie. Cependant, dans l'ensemble des œuvres de saint Augustin, il n'est que juste de remarquer les passages, sans nombre à la vérité, où il s'est proposé plus particulièrement de défendre la Bible. C'est qu'elle était attaquée et très vivement. Le lecteur a déjà nommé ses adversaires, c'étaient les manichéens.

Il faut donc faire connaître saint Augustin défenseur de la Bible, ou plus simplement essayer de nous rendre compte de ses procédés et de son argumentation comme polémiste.

L'attaque opiniâtre des manichéens contre l'Ancien Testament se présente devant l'histoire comme la conséquence de la théorie générale des deux principes du bien et du mal et de leur lutte. Mais, il faut le reconnaître, l'autorité dont l'Ancien Testament jouissait dans l'Église, donnait à ce point secondaire du système dualiste une importance exceptionnelle. C'est d'ailleurs, en s'appuyant sur le cas que les chrétiens faisaient de la Loi et de Moyse, que les manichéens pouvaient surtout les attaquer, et parce que l'Ancien Testament contredisait le dogme dualiste, ils combinaient contre lui tous leurs efforts. Les chrétiens, qui avaient reçu de l'Évangile l'Ancien Testament comme un héritage sacré, loin de songer à l'abandonner, s'y attachaient de toutes leurs forces ; par lui, le christianisme remontait historiquement jusqu'à l'origine de l'homme, jusqu'à Dieu. C'est ce qui explique l'importance énorme que l'Ancien Testament a prise dans la polémique augustino-manichéenne. Cependant le Nouveau y a aussi sa place, une place assez large. Commençons par lui.

(1) Voir tom. II.

I.

LE NOUVEAU TESTAMENT.

Si les manichéens acceptaient en principe le Nouveau Testament, ils ne le suivaient pas tout entier cependant ; car ils se mettaient à l'aise sur l'article des interpolations, toutes les fois qu'il les gênait. Mais c'est en bloc qu'ils rejetaient l'Ancien Testament. Ils le mettaient en opposition, en contradiction avec le Nouveau. Ils y trouvaient des préceptes indignes du Dieu bon, et le récit de faits non moins rebutants et indignes de lui. Ils n'y voyaient que l'œuvre honteuse du Dieu mauvais.

A l'encontre, saint Augustin a maintenu, gardé, défendu l'Ancien et le Nouveau Testament, toute la Bible, comme étant le livre d'un même Dieu, du Dieu unique, et essentiellement bon. C'était non seulement l'opinion, la pensée de tous les docteurs et des fidèles, mais encore la donnée traditionnelle, la foi de l'Église. Saint Augustin se borna-t-il à opposer simplement la foi divine à une théorie humaine? Bien loin de là ; il ne fit pas usage de cet argument, sinon rarement, et encore comme en passant. Ayant à combattre des hommes qui prétendaient ne suivre que la raison et l'évidence, il ouvrit une discussion en règle, faisant appel tour à tour à l'évidence et à l'autorité, donnant tantôt l'argument purement rationnel, tantôt l'argument théologique, ici défendant l'authenticité de tel ou tel passage de la Bible et écartant les procédés de la critique manichéenne, là montrant le sens du texte incriminé.

1. *La critique manichéenne.*

Commençons par la critique de la critique manichéenne.

D'abord, bien entendu, il s'agit de la critique appliquée à l'Écriture. Quel était son caractère, ou plutôt sur quel principe reposait la critique manichéenne? Était-ce l'autorité, la tradition ou la discussion rationnelle, qui lui servait de règle, de base et de critérium ? Faustus s'en est expliqué, et nous avons sa réponse dans le passage de son livre *Contre la droite foi chrétienne et la vérité catholique,* que saint Augustin a reproduit. Sa pensée est fort claire.

Il accepte l'Évangile, réserve faite de la réponse à cette question : Qu'est-ce qui est l'Évangile? Donc, en principe, il n'admet pas purement et simplement le texte de l'Évangile, tel que les catholiques le lisent ; les manichéens ne l'ont pas reçu par la voie de la tradition ou de l'autorité ; il a pu être interpolé ; en fait, il l'a été. La partie du texte qui touche directement à la généalogie du Christ est une interpolation dans

saint Matthieu, et même celle qui est relative à sa naissance. En d'autres termes, les deux premiers chapitres de saint Matthieu ne sont pas de l'Évangile. Pourquoi? Parce que 1° l'Évangile « a commencé à exister et à être connu sous ce nom à partir de la prédication du Christ ». D'où cette conséquence que tout récit antérieur à cette prédication doit être regardé comme étranger à l'Évangile. 2° Saint Marc appelle son récit l'*Évangile*, *Initium Evangelii Jesu Christi, filii Dei;* et ce récit commence à la prédication du Christ. 3° Au début du récit de saint Matthieu, on lit : *Liber generationis Jesu Christi filii David*, et non pas *liber Evangelii*, ou *Evangelium*. 4° A proprement parler, qu'est-ce que l'Évangile? C'est la prédication du Christ. Faustus reçoit donc l'Évangile, c'est-à-dire la Prédication du Christ; il écarte tout le reste. Si cependant les deux premiers chapitres de saint Matthieu ne font pas partie de l'Évangile, s'ensuit-il qu'ils ne sont pas de saint Matthieu? Faustus ne le pensait pas. Il croyait que saint Matthieu ne regardait proprement comme Évangile que le récit de la prédication du Christ; autrement, il eût commencé ainsi : Évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu. De là cette double conséquence que les deux premiers chapitres de saint Matthieu sont de cet auteur et authentiques, et que l'Évangile de saint Matthieu est interpolé. Au fond, Faustus rejetait ces deux premiers chapitres, parce qu'on lit au début : *Liber generationis*, tandis que saint Marc a écrit au début : *Initium Evangelii Jesu Christi* (1). C'est donc en s'appuyant sur la critique verbale que Faustus éliminait ces deux chapitres.

(1) « Faustus dixit : Accipis Evangelium ? Et maxime. Proinde ergo et natum accipis Christum? Non ita est. Neque enim sequitur, ut si Evangelium accipio, idcirco et natum accipiam Christum. Cur? Quia Evangelium quidem a praedicatione Christi et esse coepit et nominari : in quo tamen ipse nusquam se natum ex hominibus dicit. At vero genealogia adeo non est Evangelium, ut nec ipse ejus scriptor ausus fuerit eam Evangelium nominare. Quid enim scripsit? *Liber generationis Jesu Christi filii David*, (Matth., I, 1). Non ergo, liber Evangelii Jesu Christi; sed, *liber generationis:* quippe ubi et stella inducitur quae confirmat genesim (Matth., II, 2); ut recte Genesidium hoc magis nuncupari possit quam Evangelium. At denique Marcus, qui generationem scribere non curavit, sed praedicationem tantum filii Dei quod est Evangelium, vide quam sit competenter exorsus : *Evangelium,* inquit, *Jesu Christi filii Dei* (Mc., I, 1). Ut hinc satis abundeque appareat genealogiam non esse Evangelium. Nam et in ipso Matthaeo post inclusum Joannem in carcerem, tunc legitur Jesum coepisse praedicare Evangelium regni (Matth. IV, 12, 17). Ergo quidquid ante hoc narratum est genealogiam esse constat, non Evangelium. Alioquin quid impediebat et Mattheum ponere, *Evangelium Jesu Christi filii Dei*, nisi quia improbum putavit genealogiam vocare Evangelium ? Quapropter, si jam tibi distinctum satis est, quod usque nunc ignorasti, longe aliud esse Evangelium quam genealogiam ; scias mei, ut dixi, accipere Evangelium, id est, praedicationem Christi. De quo quidquid jam perrogare volueris, omissis generationibus quaere. Aut si et de ipsis conferre est animus, non equidem recuso, cum sit mihi magna et de his ad respondendum copia : sed tu disce interrogare quod primum est. Videris enim mihi nunc scire velle, non utrum Evangelium accipiam, sed utrum generationes. » *Cont. Faustum*, Lib. II, cap. I.

Passons maintenant au livre XI du *Contra Faustum*. Faustus parle : « Acceptez-vous l'Apôtre » ? se fait-il dire par le chrétien. Il répond : « Oui, très certainement ». Et le chrétien de reprendre : « Pourquoi donc ne croyez-vous pas que le fils de Dieu est né de la race de David selon la chair » ? (Rom. I, 3). Il réplique : « C'est parce que je ne puis admettre que l'apôtre de Dieu se contredise dans ses écrits et ait sur Notre-Seigneur tantôt un sentiment, tantôt un autre. Mais puisque cela vous plaît à vous, qui ne pouvez entendre dire sans indignation qu'il se trouve quelque chose d'altéré dans l'Apôtre, sachez bien que cela même ne va pas contre nous. Il semble que c'était une vieille opinion chez saint Paul, croyant comme les autres Jésus-Christ fils de David. Mais dès qu'il en vit la fausseté, il revint sur ce qu'il avait dit et l'infirma en écrivant aux Corinthiens : « Pour nous, nous ne connaisssons plus désormais personne selon la chair, et si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette sorte ». (II Cor., V, 16). Aussi remarquez combien est grande la différence entre les deux passages : dans l'un il donne Jésus pour fils de David selon la chair; dans l'autre il ne connaît plus personne selon la chair. S'ils sont l'un et l'autre de saint Paul, c'est pour la raison que j'ai dite ; ou bien l'un des deux n'est pas de saint Paul. Enfin il poursuit ainsi : « Si donc », dit-il, « il y a dans le Christ une nouvelle créature, ce qu'il y avait de vieux est passé, et voilà que maintenant tout est nouveau. » (II Cor., V, 16, 17). Vous voyez qu'il appelle vieille et transitoire sa première foi, c'est-à-dire la foi par laquelle il croit Jésus fils de David selon la chair; il dit nouvelle la seconde, à laquelle il veut se tenir, à savoir celle par laquelle il ne connaît plus personne selon la chair. Aussi dans un autre endroit : « Quand j'étais enfant », dit-il, « je parlais en enfant, je jugeais en enfant, je pensais en enfant; mais devenu homme, je me suis défait de tout ce qui tenait de l'enfant. » (I. Cor., XIII, 11). S'il en est ainsi, quel mal faisons-nous de nous tenir à la dernière et meilleure foi de Paul et de rejeter sa première et mauvaise foi? Ou bien si vous avez à cœur de croire ce qu'il écrit aux Romains, pourquoi ne nous serait-il pas permis d'appuyer nos dogmes sur sa lettre aux Corinthiens? Je pourrais certainement faire cette réponse à votre entêtement. Autrement, loin de moi la pensée qu'il a détruit ce qu'il avait une fois édifié, qu'il se soit établi prévaricateur quand il proteste du contraire (Gal. II, 18). Toutefois si la première doctrine est de lui, elle se trouve maintenant corrigée; si au contraire il n'est point permis à Paul d'avoir jamais articulé rien d'inexact, elle n'est point de lui (1). »

(1) « Faustus dixit : Apostolum accipis? Et maxime. Cur ergo non credis filium Dei ex semine David natum secundum carnem? (*Rom.*, I, 3). Non equidem crediderim Apostolum Dei

Les derniers mots de ce long passage expriment toute la pensée de Faustus : pour lui, le passage visé de saint Paul (II Cor., v, 16) est interpolé. Pourquoi le dit-il interpolé? Parce que ce passage contredit, à son sens, un autre passage de la même Épître (II Cor., v, 17). Cette fois, il ne s'appuie pas simplement sur la critique verbale; il s'autorise de l'autorité dont jouit l'Apôtre saint Paul. On ne peut admettre que saint Paul se soit contredit. Or, les deux passages en question se contredisent; donc le premier constitue une interpolation. Faustus cependant s'arrêtait à mi-côte. Car d'où venait à saint Paul cette autorité, grande au point qu'on n'admettait pas qu'il se contredît? Est-ce parce qu'on le croyait inspiré? Ou bien était-ce un simple effet de l'opinion des hommes? Aucune réponse à ces questions. Pourquoi aussi, dans l'hypothèse d'une contradiction, retenir II Cor., v, 17, et écarter II Cor., v, 16? Faustus se taisait sur ce point. Enfin, ici Faustus allait plus loin que tout à l'heure dans la discussion ouverte par lui sur les deux premiers chapitres de saint Matthieu. Il les croyait authentiques, c'est-à-dire comme ayant saint Matthieu pour auteur. Ils constituaient un *Liber* distinct de l'Évangile et qui lui avait été faussement ajouté : donc interpolation simple. Maintenant, il va plus loin : le passage de saint Paul dont il s'occupe est interpolé et n'est pas authentique. Il n'a pas saint Paul pour auteur. Il est à remarquer encore que le sujet traité dans les deux premiers chapitres de saint Matthieu est, quant à sa subs-

contraria sibi scribere potuisse, et modo hanc, modo illam de Domino nostro habuisse sententiam. Sed quia vobis ita placet, qui nunquam sine stomacho auditis aliquid esse in Apostolo cauponatum, ne hoc quidem nobis sciatis esse contrarium, si quidem haec vetus videatur esse et antiqua opinio Pauli de Jesu, cum eum et ipse David filium putaret, ut coeteri : quod tamen ubi falsum didicit, interpolet et infirmat, scribensque ad Corinthios : *Nos*, inquit, *neminem novimus secundum carnem : et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus*. Quare consideres oportet, quantum intersit inter haec duo capitula, e quibus unum perhibet Jesum filium David secundum carnem, alterum vero jam se neminem nosse secundum carnem. Quae si utraque sunt Pauli, aut hac ratione erunt, qua dixi; aut unum ipsorum non erit Pauli. Prosequitur denique : *Itaque*, inquit, *si qua est in Christo nova creatura, vetera transierunt. ecce facta sunt omnia nova* (II Cor., v, 16, 17). Vides ergo eum veterem appellare et transitoriam fidem illam priorem, id est, Jesum credidisse ex semine David secundum carnem : novam vero hanc secundam et permanentem, qua neminem jam noverit secundum carnem. Quapropter et alibi : *Cum essem*, inquit, *parvulus, ut parvulus loquebar, ut parvulus sapiebam, ut parvulus cogitabam : cum autem factus sum vir, quae parvuli erant deposui* (I Cor., XIII, 11). Quod si ita est, quid ergo et nos indignum facimus, si novam et meliorem Pauli tenentes confessionem, veterem illam ac deteriorem projicimus? Aut si vobis secundum quod ad Romanos scribit, credere cordi est; nobis quare licitum non sit, secundum quod ad Corinthios dogmatizare? Quamvis et hoc ad duritiam vestram ita responderim. Alioquin absit Apostolum Dei, quod aedificavit, unquam destruere, ne se ipse praevaricatorem constituat, ut contestatus est (Galat., II, 18). Verumtamen si ejus est et prior illa sententia, nunc emendata est : sin fas non est Paulum inemendatum dixisse aliquid unquam, ipsius non est. » *Cont. Faustum*, Lib. XI, cap. I.

tance, le même que celui du verset 16 du chapitre v de la seconde Épître aux Corinthiens, que Faustus écartait.

Il s'y agit de la généalogie humaine, de la génération humaine du Verbe. Cette circonstance donne à penser, si bien que l'on se demande si, au fond, Faustus ne s'inspirait pas du système manichéen, s'il n'y trouvait pas la raison dernière, sinon totale pour éliminer du Nouveau Testament Matthieu I, 2, et Paul II Corint., v, 16. De fait, il en était exactement ainsi, comme il l'a laissé entendre à la fin de sa critique de saint Matthieu. « Si vous avez », dit-il, « la pensée de vous occuper aussi des généalogies, je m'y refuse d'autant moins que j'ai abondamment de quoi vous répondre sur ce chapitre-là ». Il regardait en effet la généalogie humaine du Christ comme une impossibilité : elle allait trop directement à l'encontre du manichéisme. Et, en effet, la chair étant mauvaise, comment le Christ aurait-il pu prendre la chair humaine réellement et véritablement, c'est-à-dire dans le sein d'une femme? C'est d'ailleurs ce qu'il s'attacha à montrer dans la suite de son ouvrage, comme nous le voyons par la réfutation que saint Augustin en donna.

Ainsi nous arrivons progressivement à déterminer les caractères de la critique manichéenne appliquée au Nouveau-Testament : c'est une critique verbale d'abord, doctrinale ensuite, subjective et rationaliste. La seule règle fixe qui la guide lui vient du dogme dualiste.

2. *Réponse de saint Augustin.*

Quelle réponse saint Augustin a-t-il faite à une telle critique?

1° Saint Matthieu n'a pas commencé son récit, en disant, comme saint Marc : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ », mais : « Livre de la génération du Christ ». Est-ce une raison pour écarter ses deux premiers chapitres? Non, car, en bonne logique, il faudrait rejeter aussi le récit de saint Jean, qui n'a pas écrit au début : Commencement de l'Évangile, ou : Livre de l'Évangile, mais : « Au commencement était le Verbe ». Faustus prouve trop (1).

2° Faustus, pour caractériser le *liber* supposé de saint Matthieu, lui donne le nom de *Genesedium,* parce que la genèse ou naissance du Christ y est racontée. Mais comment ose-t-il prendre ici la place de l'auteur lui-même? Il suit une idée toute personnelle et subjective. Il fabrique un mot, pour introduire une chose. Mais alors qu'il soit conséquent. Au premier chapitre de son Évangile, saint Jean décrit la gé-

(1) *Contra Faustum*, Lib. II, cap. VI.

nération éternelle et divine du Verbe. Qu'il poursuive ses découvertes; qu'il appelle *Verbidium* ce chapitre Ier, et qu'il l'écarte comme formant un livre distinct (1).

Ce fut toute la réponse de saint Augustin. On peut la regarder comme suffisante, parce qu'elle montre nettement l'arbitraire de la critique de Faustus. Mais il faut avouer qu'il eût pu aller plus loin, conduire plus vigoureusement sa critique de la critique de Faustus.

Saint Luc a, lui aussi, donné une généalogie du Christ (2). Bien plus, il a montré l'Ange descendant du ciel pour annoncer à la Vierge sa divine maternité; pour lui, la Vierge est une créature très pure; il bat en brèche le système dualiste. Faustus a cependant gardé le silence sur saint Luc.

Faustus admet que les deux premiers chapitres de saint Matthieu ont pour auteur cet évangéliste; que seulement ils ont été introduits dans son Évangile, qui, par là, s'est trouvé interpolé. Mais s'ils sont de saint Matthieu, ils n'ont pas perdu leur valeur historique; celle-là importe et suffit ici. Autrement, pourquoi accepter la suite du récit, que Faustus complaisamment et arbitrairement, sans que le mot s'y trouve, appelle l'Évangile? Enfin, que Faustus explique comment s'est opérée l'interpolation dont il parle.

Ainsi, saint Augustin, après avoir montré l'arbitraire de la critique de Faustus, eût pu aussi établir son insuffisance et ses contradictions. Puis, s'élevant plus haut, il ne lui eût pas été difficile de faire toucher au doigt le défaut radical de toute critique scripturaire qui s'écarte de la voie de la tradition et de l'autorité : elle est irrémédiablement condamnée ou à disloquer arbitrairement les écrits dont elle fait la dissection, ou a répandre le scepticisme, un scepticisme universel et sans remède.

Si saint Augustin ne poussa pas plus loin sa critique, c'est peut-être parce que, à cette heure, il était surtout préoccupé de suivre pas à pas Faustus et parce que, aussi, il éprouvait une certaine lassitude à revenir sur des idées et des choses dont il s'était occupé ailleurs. Il semble aussi qu'il ait voulu réserver ses moyens et ses ressources pour la défense du passage de saint Paul rejeté par Faustus. Sa réponse est, en effet, marquée au coin de la bonne, saine et forte critique, à laquelle le ton de la polémique, loin de nuire, donne au contraire de la force et de la vie. « Voilà justement ce que je disais plus haut », s'écrie-t-il. « Lorsque la vérité manifeste les prend à la

(1) *Contra Faustum*, Lib. II, cap. VI.
(2) III, 23-38.

gorge, que la clarté du langage des saintes Écritures les presse de toutes parts, ne trouvant plus d'échappatoires en elles pour leur fourberie, ils vous répondent que le passage invoqué contre eux est falsifiés. O parole prompte à fuir la vérité, opiniâtre dans sa démence! Les passages des divins écrits produits contre vous sont tellement péremptoires, que vous ne savez dire qu'une chose : ils ont été falsifiés. Quel passage des saintes lettres pourra être cité maintenant, quel livre sacré pourra être feuilleté, quel document puisé dans les livres saints pourra être mis en avant pour combattre vos erreurs, s'il faut accepter une pareille réponse, si on doit lui accorder quelque valeur? Autre chose est ne point accepter ces livres, autre chose ne se tenir lié par aucun d'eux, comme les païens à l'égard de tous nos livres, les Juifs à l'égard du Nouveau Testament, comme nous-mêmes à l'égard de vos livres et de ceux des autres hérétiques quand ils en ont qui leur appartiennent en propre, et à l'égard des livres apocryphes : non qu'on doive accorder à ces derniers une certaine autorité secrète, mais parce qu'ils ne sont éclairés par la lumière d'aucun témoignage et qu'ils sont tirés de je ne sais où par la présomption de je ne sais qui. Autre chose donc est de ne point se tenir pour atteints par l'autorité de certains livres et de certains hommes, autre chose est de dire : Tel saint homme n'a rien écrit que de vrai ; cette épître est bien de lui; mais dans cette épître ceci est de lui et cela ne l'est point; en sorte que lorsqu'un contradicteur vous dit : prouvez, vous ne recouriez pas à des exemplaires plus authentiques, à des manuscrits nombreux et anciens, ou à l'exemplaire sur lequel on a traduit dans une autre langue; mais que vous disiez : la preuve pour moi que ceci est de l'auteur et que cela n'en est point, c'est que ceci est pour moi et cela contre moi. Vous êtes donc la règle de la vérité? Tout ce qui sera contre vous n'est donc plus vrai? Qu'arriverait-il si quelque autre, avec une folie pareille, capable cependant de briser votre entêtement, se présentait et disait : Au contraire, c'est ce qui est pour vous qui est faux; c'est ce qui est contre vous qui est vrai? Que ferez-vous alors, à moins que vous ne produisiez un autre livre où tout ce qu'on y lira pourra s'entendre dans votre sens? Si vous le faites, on vous contestera non plus un passage, mais le livre tout entier, et on s'écriera : Il est faux. Que ferez-vous? Où vous tournerez-vous? Comment prouverez-vous l'origine du livre cité par vous, son antiquité, sa transmission? Si vous tentez de le faire, vous ne réussirez point; et vous verrez en cette matière tout ce que vaut l'autorité de l'Église Catholique, qui s'appuie solidement sur la série des évêques qui se sont succédé jusqu'à nos jours depuis que les apôtres ont jeté les solides fondements de leurs sièges, et sur le consente-

ment de tant de peuples. C'est pourquoi si la foi que méritent certains exemplaires venait à être mise en question, comme cela arrive dans quelques cas seulement, car les variantes sont peu nombreuses et bien connues des hommes versés dans les saintes Écritures, on aurait recours, pour éclaircir les doutes, aux manuscrits des contrées d'où est venue la doctrine qu'ils contiennent, ou, si ces manuscrits eux-mêmes n'étaient point d'accord, on préfèrerait la version du plus grand nombre à celle du plus petit, la version des plus anciens à celle des nouveaux; s'il restait encore quelque incertitude, on consulterait la langue dont les exemplaires contestés ont été traduits. Voilà comment cherchent ceux qui veulent éclaircir ce qui les émeut dans les saintes Écritures appuyées sur une autorité si grande; ils font ainsi pour s'édifier et non pour élever des chicanes (1). »

Ainsi, l'arbitraire le plus absolu gouverne cette critique subjective

(1) « Hoc est quod paulo ante dixi, quia ubi sic manifesta veritate isti praefocantur, ut obsessi dilucidis verbis sanctarum scripturarum, exitum in eis fallaciae suae reperire non possint, id testimonium quod probatum est, falsum esse respondent. O vocem a veritate fugacem, in amentia pertinacem! Usque adeo invicta sunt, quae adversus vos de divinis codicibus proferuntur, ut non sit aliud quod dicatis, nisi eos esse falsatos. Quae jam auctoritas litterarum aperiri, quis sacer liber evolvi, quod documentum cujuslibet scripturae ad convincendos errores vestros exseri potest, si haec vox admittitur, si alicujus ponderis aestimatur? Aliud est ipsos libros non accipere, et nullo eorum vinculo detineri, quod pagani de omnibus libris nostris, quod Judaei de Novo Testamento faciunt, quod denique nos ipsi de vestris et aliorum haereticorum, si quos suos et proprios habent, vel de iis qui appellantur apocrypbi; non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati, de nescio quo secreto, nescio quorum praesumptione prolati sunt; aliud est ergo auctoritate aliquorum vel librorum vel hominum non teneri, et aliud est dicere : Iste quidem vir sanctus omnia vera scripsit, et ista epistola ipsius est, sed in ea ipsa hoc ejus est, hoc non est ejus. Ubi cum ex adverso audieris, proba; non confugias ad exemplaria veriora, vel plurium codicum, vel antiquorum, vel linguae praecedentis unde hoc in aliam linguam interpretatum est : sed dicas, Inde probo hoc illius esse, illud non esse, quia hoc pro me sonat, illud contra me. Tu es ergo regula veritatis? Quidquid contra te fucrit, non est verum? Quid, si alius simili insania, sed tamen qua tua duritia confringatur, existat et dicat, Imo illud quod pro te sonat, falsum est; hoc autem quod contra te est, verum est? Quid acturus es, nisi forte alium librum prolaturus, ubi quidquid legeris, secundum tuam sententiam possit intelligi. Hoc si feceris, non de aliqua ejus particula, sed de toto audies contradicentem et clamantem, Falsus est. Quid ages? quo te convertes? quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? Nam si hoc facere conaberis, et nihil valebis; et vides in hac re quid Ecclesiae Catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus Apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie, et tot populorum contentione firmatur. Itaque si de fide exemplarium quaestio verteretur, sicut in nonnullis, quae et paucae sunt, et sacrarum litterarum studiosis notissimae sententiarum varietates; vel ex aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur, vel si ibi quoque codices variarent, plures paucioribus, aut vetustiores recentioribus praeferentur : et si adhuc esset incerta varietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur. Hoc modo quaerunt, qui quod eas movet in scripturis sanctis, tanta auctoritate firmatis, invenire volunt ut habeant unde instruantur, non unde rixentur. » *Cont. Faustum*, Lib. XI, cap. II. Cf. Lib. XXXIII, cap. VI.

qui conduit au renversement de tout. D'autre part, quand il s'agit de l'authenticité d'un livre, il faut suivre la tradition. Les questions d'authenticité d'un écrit reviennent toujours à une question de témoignage. Et en fait d'Écriture, le témoignage de l'Église, société organique et vivante, suffit. Enfin, s'il faut déterminer le sens d'un passage, c'est-à-dire en faire la critique verbale, trois règles s'imposent : établir le vrai texte par une sérieuse collation des manuscrits en remontant jusqu'aux plus anciens, après les avoir classés ; chercher le sens dans le contexte ; au besoin, recourir aux textes originaux et directs. On ne saurait mieux dire. C'est ainsi que saint Augustin enlevait à la critique de Faustus tout appui, tout fondement solide. En même temps il traçait sa voie à la vraie critique, à la critique rationnelle, qui n'a garde de se cantonner dans aucun préjugé et appelle toutes les lumières.

L'arbitraire de la critique de Faustus, si vigoureusement relevé par saint Augustin, tenait moins à son esprit naturellement ouvert à toute idée saine qu'au système philosophico-religieux dont il était l'apôtre et le prisonnier. Au fond, le dogme manichéen lui servait de règle (1) pour décider des questions de pure critique littéraire ou verbale : authenticité de tel passage des Évangiles et des Épitres de saint Paul, intégrité de l'Évangile de saint Matthieu, sens particulier de mots ne relevant que de la grammaire et du lexique. Et cependant Faustus mettait tous ses soins à se placer sur le terrain de la critique pure (2). Il n'eût pas voulu s'attirer le reproche de manquer d'indépendance, de ne juger que d'après la foi dualiste, de n'écarter tel passage du Nouveau Testament ou de ne le détourner de son sens naturel que parce que celle-ci ne pouvait s'en accommoder. Il y a beau temps que le système dualiste, bien qu'il ait eu son renouveau au douzième et au treizième siècle, est jugé : il n'a pas résisté à un examen sérieux ; au fond, il n'était qu'un fantôme, se couvrant du manteau du Christ. Nous qui connaissons sa faiblesse rationnelle, nous ne pouvons nous étonner des incohérences de la critique qu'il a engendrée. Mais nous admirons la sagesse et la fermeté de la raison de saint Augustin.

3. *Insistance des docteurs manichéens.*

Faustus cependant ne se tenait pas pour battu. Sans aucun doute, il disait que pour lui « il ne sera jamais convenable de croire que Dieu,

(1) *Contra Faustum*, Lib. XXXII, cap. VII.
(2) *Contra Faustum*, Lib. XXXII, cap. XVI.

surtout le Dieu des chrétiens, ait pris naissance dans le sein d'une femme (1) ». Mais il n'insistait pas sur cette raison, où se dissimulait mal une inquiétude profonde sous l'estime qu'il professait à l'égard du Dieu des chrétiens et l'intérêt qu'il lui portait. Il déclarait, au contraire, qu'il n'hésiterait pas à croire à la naissance humaine du Christ, si l'on réussissait à mettre ici les évangélistes d'accord entre eux. Car, disait-il, d'abord saint Marc et saint Jean se taisent sur sa généalogie, tandis que saint Matthieu et saint Luc la donnent; mais ceux-ci ne s'entendent pas entre eux; ils se détruisent l'un l'autre. « Vous », ajoutait-il, « si vous êtes capable de faire disparaître ce qui me choque, mettez les évangélistes d'accord entre eux (2) ».

Mais où réside la difficulté? Faustus se bornait-il à parler de désaccord en général sans entrer dans aucun détail, comme l'extrait de son ouvrage que nous devons à saint Augustin semble le faire entendre? Vraisemblablement non. Une simple affirmation ne suffit jamais, à plus forte raison dans de telles matières. D'ailleurs la réponse de saint Augustin, qui, elle, porte sur un point très précis, dit assez où Faustus voyait le désaccord de saint Matthieu et de saint Luc. De David à Joseph, père nourricier de Jésus-Christ, la descendance dans saint Matthieu et dans saint Luc présente des noms différents, deux exceptés, Salathiel et Zorobabel. D'après saint Matthieu, le fils de David, par lequel Joseph descend de ce roi, est Salomon; d'après saint Luc, c'est Nathan; dans saint Matthieu, le père de Joseph s'appelle Jacob; dans saint Luc, il s'appelle Éli. Pour renfermer dans un mot le désaccord, l'opposition, dans saint Matthieu l'arbre généalogique descend par la ligne royale connue, dans saint Luc, par une ligne collatérale inconnue.

Telle était bien la difficulté, telle que Faustus l'avait sentie. La preuve en est dans saint Augustin. « Qu'y a-t-il d'extraordinaire », s'écrie-t-il dans sa réponse, « à voir Luc donner à Jésus-Christ d'autres ancêtres que ceux que Matthieu lui assigne, quand l'un et l'autre vous parlent d'un seul et même Joseph qui termine la généalogie selon Matthieu et commence celle selon saint Luc, et qui a mérité d'être appelé le père du Christ à cause de son virginal et saint mariage avec la Mère de Jésus. Oui, pourquoi s'étonner si, à cause de l'honneur dû à cet homme, les deux généalogies aboutissent ou commencent à lui? Est-ce donc une si grande affaire de voir dans Matthieu Joseph avec un père autre que celui que Luc lui donne, avec un aïeul également

(1) *Contra Faustum*, Lib, III, cap. I.
(2) *Ibid.*

différent chez l'un et chez l'autre, et ainsi de suite jusqu'à David, en passant par de nombreuses générations et des aïeux tout autres selon la généalogie de celui-ci ou de celui-là (1)? »

4. *Réplique de saint Augustin.*

Saint Augustin, relevant l'objection de Faustus, s'exprime en un détail ou deux avec moins de précision que je ne le faisais tout à l'heure. Mais elle n'est pas différente; et nous pouvons dire que nous la connaissons très exactement.

Elle n'était pas nouvelle dans l'Église. Elle avait été sentie de très bonne heure, même parmi les simples fidèles. Eusèbe nous assure que, de son temps, chacun donnait comme à l'envi sa propre solution (2). Il ne parlait sans doute alors que de l'Orient. Dans ces contrées cependant, une solution était communément acceptée, c'était celle qu'Africanus, contemporain d'Origène, avait émise, après avoir écarté certaines opinions extrêmes ou sans fondement. Eusèbe nous a conservé le passage de sa lettre à Aristide sur ce sujet. Voici à quels termes simplifiés sa pensée peut être ramenée. La loi mosaïque prescrivait que si, deux frères vivant ensemble, l'un venait à mourir sans enfants, le frère survivant épousât la veuve; le premier fils né de ce mariage était inscrit sous le nom du mort (3). Africanus supposa donc que la mère de Joseph mariée d'abord à Éli, n'avait pas eu de fils; et qu'après la mort d'Éli, elle avait épousé Jacob, son frère, duquel elle aurait eu Joseph. On voit la conséquence de cette supposition, basée sur la loi : saint Matthieu avait donc eu raison de dire que Jacob avait engendré Joseph, puisqu'il était son père naturel; saint Luc n'avait pas eu tort d'appeler Joseph fils d'Éli, puisque la loi exigeait que Joseph fût inscrit sous le nom d'Éli (4). Africanus tenait fortement à cette explication, déjà traditionnelle avant lui. Il la faisait remonter jusqu'aux parents du Sauveur; il écrivait qu'elle n'est point dépourvue de preuves et qu'il faut se garder d'y voir une fiction (5). Eusèbe, en reproduisant ses propres paroles, l'opposait aux essais innombrables de solution qui défrayaient les commentaires évangéliques et les pieuses conversations des chrétiens de l'Orient.

(1) *Contra Faustum*, Lib. III, cap. II.

(2) « Adeo ut singuli fidelium ob veritatis ignorationem, varias eorum locorum explicationes certatim excogitaverint. » *Hist. eccl.*, Lib. I, cap. VII.

(3) *Deut.* XXV, 5 et suiv.

(4) Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, I, cap. VII.

(5) « Neque vero id certa ratione destitutum aut temere confictum est ». *Ibid.*

Cette explication, si elle avait franchi la Méditerranée, n'était certainement connue que d'un petit nombre d'esprits en Occident, où le grec était passé, depuis le troisième siècle, et en Afrique surtout, à l'état de langue étrangère. Il est certain qu'elle n'était pas parvenue jusqu'à saint Augustin en l'année 400, date de son ouvrage contre Faustus. Il le dit expressément dans ses *Rétractations :* « Quod quidem cum Fausto responderem nondum legeram » (1), écrivait-il vers 426. Il est certain aussi qu'en Occident, ou du moins en Afrique, où l'on s'inquiétait de ce problème scripturaire, on n'avait pas de réponse : quelques-uns même regardaient la question comme insoluble (2). La solution que saint Augustin donna au problème évangélique levé par Faustus lui appartient donc réellement. Elle était simple et il l'exprima dans une toute petite page. « Ceux qui croient le problème insoluble, « n'ont pas fait une remarque », dit-il, « c'est que très souvent et très volontiers, on donne pour père à quelqu'un non pas seulement celui qui l'a engendré, mais celui qui l'a adopté » (3). Pour établir la vraisemblance de cette solution, il n'eût qu'à montrer l'adoption en usage chez les Juifs : l'Ancien Testament lui fournit de nombreux exemples. Je dis la vraisemblance, et non la certitude, parce que la pensée de saint Augustin n'allait pas jusque-là. Pour répondre à Faustus, il n'avait besoin que d'une solution conforme aux données de l'histoire, n'allant à l'encontre d'aucun fait, d'aucun usage, d'aucune loi, contredite d'aucune manière. Il pouvait donc conclure que c'est une impiété et une folie d'accuser les Évangélistes de fausseté, parce qu'ils nous donnent des généalogies différentes, comme si elles ne pouvaient pas être vraies l'une et l'autre en même temps. Joseph a pu avoir deux pères, dont la série d'aïeux s'est trouvée différente (4).

Saint Augustin, qui avait trouvé cette explication, ne l'abandonna plus. Il y revint dans deux autres ouvrages et il l'exprima toujours avec la même fermeté. D'abord dans le *De consensu Evangelistarum,* il établit son opinion avec une insistance nouvelle (5), prenant le Jacob de saint Matthieu pour le père naturel, et l'Éli de saint Luc pour le père adoptif de Joseph, et dans les *Rétractations* il lui donna un tour plus vigoureux et plus confiant, car dans l'intervalle il avait lu Afri-

(1) *Retract.*, Lib. II, cap. VII, n. 2.

(2) « Attendunt enim ista nonnulli, et vident non posse a duobus viris per commixtionem carnis hominem gigni; et ideo putant istam quaestionem non posse dissolvi. » *Contra Faustum*, Lib. III, cap. III.

(3) « Nec intuentur, quod usitatissimum atque facillimum est, patrem cujusquam, non eum tantum dici a quo genitus, sed etiam eum a quo fuerit adoptatus. » *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) Lib. II, cap. III, n. 5, 6, 7.

canus (1). Elle a pu, dans la suite, être complétée en un point ou deux d'ailleurs secondaires. Par exemple, Grotius a dit que saint Matthieu écrivant pour les Juifs, il était naturel qu'il reproduisit plutôt la généalogie légale, tandis que saint Luc dont l'Évangile était destiné aux gentils, devait donner la généalogie véritable de l'époux de Marie (2). Mais la solution de l'évêque d'Hippone a victorieusement affronté les siècles : Strauss lui-même a dû reconnaître que bien qu'ingénieuse, elle n'est cependant pas impossible (3). Elle a réuni, et elle réunit encore un plus grand nombre de suffrages que la seconde solution du problème plus récente, et d'après laquelle, la sainte Vierge étant de la race de David et cousine de saint Joseph, l'Évangile nous donne de fait sa généalogie (4).

Ainsi saint Augustin, qui avait été assez heureux pour marquer à la critique sa vraie direction et lui tracer sa marche, était non moins heureux dans cette question particulière des généalogies évangéliques : sa solution a eu une grande fortune. Je ne me suis pas aventuré, quand j'ai qualifié de savante la réplique qu'il donna à Faustus sur l'article du Nouveau Testament.

La polémique augustino-manichéenne produisit un autre résultat, celui-ci plus considérable encore. Les Bénédictins n'hésitaient pas à voir dans les attaques des manichéens un des principaux motifs qui décidèrent saint Augustin à écrire son grand ouvrage : *De consensu Evangelistarum* (5). Il ne dit, il est vrai, nulle part, qu'il ait eu spécialement la pensée de les réfuter : ils n'étaient pas les seuls à trouver des contradictions dans le Nouveau Testament. Cependant les difficultés soulevées par Faustus l'avaient impressionné jusqu'à l'inquiétude. Les manichéens avaient beau dire qu'ils recevaient le Nouveau Testament, la voie dans laquelle Faustus venait d'entrer était glissante et pouvait conduire, devait logiquement conduire au rejet du Nouveau Testament, sinon en principe mais en fait, sinon en totalité, du moins dans sa meilleure et plus considérable partie. Une fois le Nouveau Testament entamé, où s'arrêter ? Bientôt les contradictions paraîtront y fourmiller, parce qu'on en aura accepté la possibilité et l'existence et que le criterium fera défaut. Si je ne me trompe, ces considérations, ou d'autres semblables, entrèrent pour quelque chose dans la résolution

(1) *Retract.*, Lib. II, cap. VII, n. 2.

(2) *Annot. in libros Evangelistarum*, in Luc., III, 13.

(3) *Nouvelle vie de Jésus*, tom. II, p. 15.

(4) M. Vigouroux, *les Livres saints et la Critique rationaliste*, tom. IV, 469-471. Première édition.

(5) Voy. leur préface à cet écrit dans l'édition de ses œuvres.

prise par saint Augustin d'établir l'accord des quatre Évangélistes, et aussi dans le but qu'il se proposa dans le traité *De consensu Evangelistarum*. Que voulut-il? Il voulut répondre à ceux qui soutenaient calomnieusement qu'il règne un désaccord entre les Évangélistes (1). Quand il parle de leur « vanité impie », de leur « ignorance téméraire », de leurs « accusations calomnieuses » (2), il désigne, à ne pas s'y tromper, les manichéens. « Leur grande objection qui est comme le triomphe de leur vanité », dit-il, « ce sont les contradictions que présentent les récits des quatre évangélistes » (3). Ce nouvel ouvrage parut après le traité contre Secundinus (4); il fut, par conséquent, postérieur de quatre ou cinq ans au *Contra Faustum*. Dans l'intervalle, saint Augustin avait réfléchi sur la question des généalogies de Joseph; et comme je l'ai déjà fait observer, s'il n'introduisit pas une seule idée nouvelle dans la discussion, il y mit une précision plus grande. Il élargit le premier cadre. Dans le *Contra Faustum*, il n'avait eu qu'à répondre à une difficulté de détail. Prévoyant l'effet désastreux de la critique manichéenne, nouveau renfort de la critique païenne qui trouvait étrange que le Sauveur n'eût rien écrit et qui accusait les Évangélistes d'avoir ajouté à la doctrine du Maître, il voulut fortifier la défense après avoir fermé la brèche ouverte par Faustus. Par son traité : *De consensu Evangelistarum*, où il montra l'accord des Évangélistes dans l'ensemble et le détail de chacun des quatre Évangiles, il coupa court à une critique ruineuse et arbitraire. C'est ainsi que cet ouvrage, sans appartenir directement à la polémique augustino-manichéenne, s'éleva comme une muraille, assez forte pour arrêter le flot montant du rationalisme religieux dont le manichéisme était alors le principal boulevard. Or le chapitre III du livre II du *Contra Faustum* fut la première pierre de l'édifice qui dans le *De consensu Evangelistarum* a pris les proportions d'un grand monument, si même il ne s'y montre pas comme un chef-d'œuvre. Si saint Augustin se fût borné à marquer l'ordre dans lequel les Évangélistes ont écrit et le but particulier que chacun d'eux a poursuivi dans l'œuvre commune (5), il eût, digne émule de saint Jérôme, ouvert déjà devant les siècles à venir une voie féconde; il fit davantage, puisqu'il établit la double unité de la doctrine et de la vie du Christ résultant de leur rapprochement, de leur concordance, de leur accord; et ainsi il traça

(1) *Retract.*, Lib. II, cap. XVI.
(2) *De consensu Evangelistarum*, Lib. I, cap. VII, n. 10.
(3) *Ibib.*
(4) *Retract.*, Lib. II, cap. X, cap. XVI.
(5) *De consensu Evangelistarum*, Lib. I, cap. II, III, IV.

une de ces grandes lignes fixes dont les hommes auront toujours besoin pour éclairer leur marche et affermir leurs pas à travers les méandres de la philosophie religieuse, de la critique scripturaire et de l'histoire de la pensée.

En un sens, saint Augustin fit davantage encore. L'attaque des manichéens contre les Évangiles ne tarda pas à amener chez eux un tel bouleversement de l'exégèse évangélique, qu'ils leur préférèrent quelques Évangiles apocryphes comme contenant toute vérité (1). Ils adoptèrent donc un nouveau canon : conséquence à la fois et de leur critique arbitraire et de leur évolution pseudo-chrétienne. Sans doute, on put voir alors tout l'égarement d'une raison sans boussole et où menait un système religieux éclectique, qui avait réussi à être un peu tout, excepté chrétien. Mais il visait à supplanter le christianisme, à l'étouffer, puisqu'il ne pouvait faire de lui un tributaire utile. Et les manichéens pouvaient, sans trop de témérité, nourrir l'espoir de mener un jour à bonne fin cette entreprise impie : car ils réussirent à faire élever à l'épiscopat en Gaule, en Italie, en Afrique, quelques-uns de leurs frères; si bien que le reproche de manichéisme fut, au cinquième siècle, une arme dont le pouvoir impérial se servit contre l'Église, contre saint Léon le Grand lui-même; et il ne parut pas à ce point invraisemblable. Quand donc saint Augustin établit, au début même du traité *De consensu Evangelistarum*, l'autorité divine des évangiles canoniques, il fit œuvre de sagesse, et de prévoyante raison. En cela assurément il était avec l'Église tout entière; mais l'action bienfaisante de l'Église se mesure à l'action personnelle de chacun de ses enfants, qui doivent toujours l'aider de tous leurs moyens, par le zèle, l'exercice de la charité, l'apologétique. Saint Augustin accomplit généreusement sa tâche; on peut dire qu'il fut, parmi les hommes d'action de son époque, un de ceux qui contribuèrent le plus puissamment à maintenir aux Évangiles leur caractère d'inspiration, leur autorité divine, un de ceux par conséquent qui travaillèrent le plus efficacement à écarter le règne des apocryphes rêvé par les manichéens.

Toutefois, à l'époque où saint Augustin écrivait le *De consensu Evangelistarum*, le danger n'avait pas encore pris cette acuité. Les plus forts des manichéens se disaient chrétiens : ils criaient à tous leur respect envers le Nouveau Testament et leur foi en la prédication du Christ; ils prétendaient ne pas attaquer l'Évangile vrai; ce n'est que comme en passant et sur quelques détails qu'ils attaquaient les fragments,

(1) « Eisque tanquam totum verum habentes nonnullas apocryphas anteponant ». *De haeresibus*, XLVI.

dont ils rejetaient l'authenticité : simples escarmouches, avant le feu sur le front de toutes les lignes. Les résultats de la polémique augustino-manichéenne avaient donc dépassé en importance la simple portée de ces combats de détail. Augustin avait gagné une grande bataille; ce qui est la preuve d'une stratégie habile et savante. Son regard pénétrant, en effet, avait deviné et déjoué les tendances d'une critique grosse de conséquences, dont un avenir très prochain allait montrer la gravité.

II.

L'ANCIEN TESTAMENT.

L'attitude des manichéens envers l'Ancien Testament était différente. Au lieu du respect et de la vénération, c'était l'hostilité la plus résolue, une opposition formelle, une guerre sans merci. Rappelons d'abord le motif de leur attaque, pour suivre ensuite saint Augustin dans la défense et apprécier encore ici l'importance de son œuvre.

Nous connaissons le motif vrai pour lequel les manichéens rejettent en bloc l'Ancien Testament. « Le Dieu qui a donné la loi de Moïse et qui a parlé par la bouche des prophètes hébreux, » disaient-ils, « n'est point le vrai Dieu, c'était un prince des ténèbres » (1). Œuvre de l'esprit mauvais, il contient, à leur sens, des préceptes et des récits indignes du Dieu bon. Mais où est la règle, le critérium qui permettra de dire que tel précepte et tel récit sont viciés dans leur source même? C'est le Nouveau Testament, et notamment les *Épîtres* de saint Paul, à cause de leur profondeur et de leur éminence qui mettent aux mains de l'explorateur manichéen le flambeau révélateur. Ainsi les manichéens, sans perdre de vue le dogme dont ils étaient partis, se repliaient sur la critique scripturaire, qu'ils jugeaient plus favorable à leur polémique. Ils prenaient donc l'Ancien Testament et l'épluchaient; ils en détachaient tous les passages, qui leur paraissaient contredits par les Évangiles et les *Épîtres*; ils croyaient ainsi établir un désaccord évident, une opposition formelle entre lui et le Nouveau Testament.

Je néglige les réponses de détail, secondaires ou minimes, que contiennent les écrits de saint Augustin : beaucoup ne sont plus vraies, la plupart ont peu à nous apprendre, ne présentent qu'un intérêt de polémique aujourd'hui disparu. Je ne m'arrête qu'à l'argumentation augustinienne qui a la pérennité pour elle.

(1) *De haeresibus*, XLVI.

Si je ne me trompe, saint Augustin, pour répondre victorieusement aux manichéens, devait mettre en lumière, en preuve, trois points fondamentaux : 1° la variété des sens dans l'Écriture ; 2° la diversité et la distinction des préceptes dans l'Ancien et le Nouveau Testament et leur raison d'être ; 3° l'unité de la religion qui, par l'accord des deux Testaments, remonte jusqu'à l'origine de l'homme, jusqu'à Dieu. Démontrez, en effet, que l'Écriture peut être prise en plusieurs sens légitimes ; que l'Ancien Testament contient deux espèces de préceptes, les uns transitoires et les autres perpétuels, suivant l'homme aussi longtemps que durera sa course sur la terre ; démontrez enfin que Dieu, voulant sauver l'humanité coupable n'a eu qu'un dessein dont l'histoire contient le développement réel et progressif, du même coup vous expliquez les différences que présentent l'Ancien et le Nouveau Testament et vous établissez leur unité d'origine et de but. Saint Augustin ne fut pas inférieur à cette tâche si grande ; au contraire, il l'accomplit avec une supériorité de vue, qui le place au premier rang des exégètes, et avec une ténacité dans le labeur qui fait de lui un modèle : car il ne perdit pas un instant de vue la question de l'Ancien Testament, et s'il la reprit dans chacun de ses écrits contre les manichéens, ou à peu près, ce ne fut jamais pour retirer un argument, ce fut toujours pour renforcer les raisons déjà données ou pour leur en ajouter de nouvelles ; car il faut mettre au compte des nécessités de la polémique le retour aux mêmes preuves.

1. *Variété des sens dans l'Ancien Testament.*

D'abord les sens de l'Écriture. Combien saint Augustin en distingua-t-il? c'est presque au début de sa polémique qu'il aborda ce point délicat. Ici cependant, il trouva la voie un peu déblayée : l'école distinguait quatre sens : l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie ; et saint Augustin accepte et répète en s'en excusant la terminologie grecque, exprimant les trois derniers de ces sens. L'Écriture « est envisagée au point de vue de l'histoire, quand on y prend comme tel ce qui est écrit ou ce qui s'est fait ; ou bien sinon ce qui s'est fait, du moins ce qui a été écrit comme si ç'avait été fait. Elle est envisagée au point de vue de l'étiologie, quand on cherche la cause pour laquelle ce qui s'est dit ou fait a été dit ou fait ; au point de vue de l'analogie, quand elle montre qu'il n'existe aucune contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; au point de vue de l'allégorie, toutes les fois qu'on fait voir qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce qui est écrit, mais qu'il

faut le regarder comme une figure (1). » On voit tout de suite quelles ressources la distinction de ces quatre sens offre pour la défense. Leur application est délicate, et ils ne peuvent être employés qu'avec modération; saint Augustin avait lui-même éprouvé par expérience combien leur maniement impose de sagesse et d'intelligence : il avait abusé du sens allégorique dans son *De Genesi contra Manichaeos*. Mais enfin l'emploi simultané ou successif de ces sens, selon les cas, permettait de résoudre la plupart des difficultés que faisaient les manichéens. Ils fournissaient un moyen de défense fort commode, tellement commode que nous devons nous demander : 1° quelle est la notion de l'allégorie, de l'analogie et de l'étiologie; 2° si vraiment l'usage de ces sens, notamment des sens étiologique, analogique et allégorique, est légitime; 3° sur quel fondement reposent leur existence et leur distinction.

L'allégorie, comme l'étymologie de ce mot le dit (ἄλλος, autre, ἀγορεῖν, dire) est une métaphore simple ou continuée qui sous un sens propre fait entendre un autre sens qu'on n'exprime pas. Par exemple, le Christ est appelé un agneau (2), il est dit être une pierre (3), un lion (4), une montagne (5). Mais il n'est rien de cela; l'écrivain a voulu par ces images exprimer sa douceur, sa force, sa grandeur, etc. « Il y a donc des expressions », écrit saint Augustin, « qui présentent à nos oreilles un son et à notre intellignce un sens tout différent; c'est là ce que l'on appelle une allégorie » (6). L'allégorie est un « trope dans lequel une chose en fait entendre une autre » (7). Ainsi comprise, l'allégorie se rencontre chez tous les auteurs, tant profanes que sacrés. Mais saint Augustin a cru reconnaître dans la Bible une allégorie qui lui est propre. Elle ne résulte pas des mots, elle ressort des choses exprimées par les mots, « non in verbis, sed in facto » (8). D'après cela, certains faits qui sont racontés dans l'Écriture, tout en conservant leur réalité propre, contiennent l'annonce prophétique d'un événement futur.

L'analogie indique un rapport, une similitude entre plusieurs choses, différentes. Par exemple, saint Augustin établissait une certaine similitude entre la Trinité divine et l'âme humaine. « Le Père est la

(1) *De utilitate credendi*, cap. VI, n. 13.
(2) *Joan.*, I, 29.
(3) I Cor., X, 4.
(4) *Apoc.*, V, 5.
(5) Daniel, II, 35.
(6) In psal. CIII, Serm. 1, n. 13.
(7) *De Trinitate libri quindecim*, Lib. XV, cap. IX, n. 15.
(8) *De Trinitate*, Lib. XV, cap. IX, n. 15.

mémoire, » disait-il, « le Fils est l'intelligence, l'Esprit saint est la volonté... Je ne dis point qu'il y ait entre ces trois facultés et ces trois personnes de la Trinité un rapport d'égalité... J'ai trouvé en vous trois choses distinctes, séparées dans leur énoncé, et qui agissent d'une manière invisible; le nom de chacune d'elles est formé par toutes les trois réunies, et cependant ce nom n'appartient pas à toutes les trois, mais à une seule d'entre elles » (1). Entre l'âme humaine et la Trinité divine, il y a donc une analogie, un rapport de similitude.

L'étiologie, comme l'étymologie du mot l'indique (αἰτία, cause, λόγος, traité), montre la cause des choses, et la connaissance ou la science des causes, et, s'il s'agit d'Écriture sainte, fait entendre la cause pour laquelle une chose a été dite ou a été faite soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament.

Sans pousser plus loin l'analyse de chacun de ces sens, nous pouvons et devons nous arrêter ici à l'idée fondamentale qui s'en dégage. Il en résulte, en effet, que les Écritures ne parlent pas toujours dans le sens propre. Saint Augustin l'a d'ailleurs marqué très nettement (2). Le sens littéral ne va pas seul; il marche de conserve avec le sens spirituel, figuré, prophétique.

Un autre point à faire ressortir, c'est que les sens se mêlent, c'est-à-dire peuvent se rencontrer dans un même passage de l'Écriture, qui sera à la fois, par exemple, historique, allégorique et prophétique.

Enfin il faut considérer, étudier chaque passage de l'Écriture dans son objet. « Dans tous les Livres saints », écrit saint Augustin, « on doit remarquer ce qui est présenté comme éternel, ce qui est présenté comme devant arriver un jour, enfin ce qui est donné comme précepte ou simplement comme avis. Dans le récit des choses qui sont accomplies, on recherche si tout doit être pris uniquement dans un sens figuré ou si on doit aussi l'affirmer et le soutenir au point de vue des faits historiques; car il n'y a pas un chrétien qui ose prétendre qu'on ne doit rien prendre dans l'Écriture d'une manière figurée, quand on entend l'Apôtre dire : « Or, toutes ces choses qui leur arri- « vaient étaient des figures » (3), et expliquer ces paroles de la Genèse : « Ils seront deux dans une seule chair » (4), dans le sens d'un grand sacrement en Jésus-Christ et dans l'Église » (5).

(1) Sermo LII, cap. x.
(2) *De sermone Domini in monte*, lib. II, cap. XXII, n. 74.
(3) I Cor., x, 11.
(4) Gen., II, 24.
(5) Eph., v, 32. *De Genesi ad litteram*, lib. I, cap. I.

C'est ainsi que saint Augustin lui-même nous introduit dans la seconde question : l'emploi de ces différents sens est-il légitime?

Il va sans dire que saint Augustin l'estime comme absolument légitime; il n'eût vu qu'une servitude intellectuelle insupportable dans la nécessité de s'en tenir au sens littéral; la prohibition du sens allégorique, par exemple, l'eût offensé. Avait-il raison? Sur quel fondement repose l'emploi de ces sens? N'est-il pas arbitraire? Ces sens n'ont-ils pas été imaginés dans l'intérêt et pour les besoins de la défense?

Saint Augustin semble s'être préoccupé de ces questions, bien que, comme je l'ai marqué, il eût reçu de l'école la terminologie spéciale, et par conséquent la doctrine qu'elle recouvre. Il n'uet garde, d'ailleurs, de se lancer et de s'égarer dans des considérations à perte de vue, comme il ne lui arrivait que trop souvent de le faire. Aussi bien, la légitimation de l'usage de ces sens repose sur le Nouveau Testament; et saint Augustin ne manque pas de le dire, pour justifier sa défense et écarter tout soupçon de caprice et d'arbitraire. Par exemple, « c'est au point de vue historique que le Sauveur a fait usage de l'Ancien Testament pour répondre à ceux qui lui faisaient remarquer que ses disciples broyaient des épis dans leurs mains le jour du sabbat, quand il leur dit : « N'avez-vous point lu ce que fit « David lorsque lui et ceux qui l'accompagnaient furent pressés de la « faim; comme il entra dans la maison de Dieu et mangea des pains « de proposition, qu'il n'était permis de manger ni à lui ni à ceux qui « étaient avec lui, mais aux prêtres seuls » (1)?

« Quant au point de vue étiologique, on voit l'Écriture citée ainsi, lorsque Jésus-Christ, après avoir interdit à l'homme de renvoyer sa femme, si ce n'est pour adultère, répondit à ceux qui lui rappelaient que Moïse l'avait autorisé à le faire en donnant un libelle de divorce : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse l'a fait » (2). En effet, dans cette occasion, il dit pour quelle cause Moïse a eu raison de permettre le divorce à l'époque où il l'a fait, et fait comprendre ainsi que son précepte sur ce sujet indique que de nouveaux temps étaient arrivés » (3).

L'usage de l'allégorie apparaît souvent dans le Nouveau Testament. Notre Sauveur lui-même, dans l'Évangile, se sert d'une allégorie tirée de l'Ancien Testament, quand il dit : « Cette génération demande un signe, et on ne lui en donnera point d'autre que celui du prophète

(1) Matth., XII, 3, 4.
(2) *Ibid.*, XIX, 8.
(3) *De utilitate credendi*, cap. III, n. 6.

Jonas; car comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, le fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre ». (Matth., XII, 39, 40) (1). A l'exemple du Sauveur, saint Paul emprunte à l'Ancien Testament de nombreuses allégories (2). Et c'est lui qui a dit en parlant des merveilles dont Dieu avait comblé son peuple : *Haec autem figurae nostrae fuerunt.*

Des nombreux exemples cités par saint Augustin, il résulte : 1° que ces différents sens se rencontrent réellement dans l'Ancien Testament; 2° que leur emploi est légitime. Avant de passer à la troisième question, il ne me reste plus qu'à faire remarquer que saint Augustin a présenté leur défense dans son traité *De utilitate credendi,* qui se place au début de sa polémique avec les manichéens. Cette circonstance tend à montrer combien il était sincère et désintéressé.

Si ces sens existent, si leur emploi est légitime, il faut les chercher, les dégager de l'Écriture et les déterminer. Dans les exemples qui ont été donnés plus haut, il n'y avait pas à les chercher. Le Seigneur lui-même et l'apôtre saint Paul ont dit comment il faut entendre tel passage de l'Écriture. Là, pas de question. Mais pour cinquante endroits dont le sens a été fixé, il y en a cent sur chacun desquels le Nouveau Testament est muet. Y a-t-il des règles capables de diriger les recherches de l'exégète? Oui. D'abord, il est clair que ce qui ne peut se prendre dans le sens littéral, doit s'entendre au sens figuré. Si le sens littéral répugne à la foi, aux mœurs, à la conscience universelle et naturelle, il doit être abandonné. C'est l'évidence même. Il est clair ensuite qu'un sens, quel qu'il soit, mais qui ne serait ni selon la vérité ni selon le bien, sera écarté. La conséquence qui se dégage de ce principe, c'est que tout sens qui tendra à l'édification des âmes, au relèvement des mœurs, à la démonstration de la foi, pourra par là même être suivi, sinon imposé. Le dogme chrétien reste donc le critérium capable et suffisant, pour déterminer la présence dans l'Écriture de l'un ou l'autre des sens dans lesquels elle peut être entendue.

Ce dernier point paraîtra d'abord étrange : car, enfin, il s'agit entre les catholiques et les manichéens de déterminer le vrai sens des Écritures, ou plutôt de tel ou tel passage dont ceux-ci se font une arme contre l'Ancien Testament. Comment, dans cette situation, s'autoriser du dogme chrétien et le prendre pour guide? Saint Augustin a une réponse de bon sens. Aux yeux des chrétiens, c'est pour

(1) *De utilitate credendi*, cap. III, n. 8.
(2) Par ex., I Cor., X, 1 et suiv.; Gal., IV, 22 et suiv.

eux que tant l'Ancien que le Nouveau Testament a été écrit. L'Ancien Testament constitue pour l'Église un titre et un héritage : double raison pour elle d'en revendiquer l'interprétation. On n'ira pas, en effet, demander à un ennemi d'Aristote dans quel sens il faut entendre les écrits d'Aristote : ce serait ridicule; on s'exposerait à des méprises étranges. On ne va pas étudier les écrits géométriques d'Archimède, — c'est l'exemple pris par saint Augustin, — à l'école d'Épicure qui les attaquait avec véhémence (1). De même tout au moins les catholiques ont-ils le droit de prétendre à l'honneur de déterminer le sens des Écritures, qui sont une des sources de la foi; ils ont le droit de prendre le dogme pour la règle et le guide dans une recherche délicate mais nécessaire. Saint Augustin me paraît donc être encore ici arrivé à une de ces vérités universelles, qui donnent à sa polémique un si haut et si puissant intérêt; sans compter qu'il a été assez heureux pour dégager par lui-même la présence dans l'Écriture de sens divers, grâce auxquels il lui fut aisé de répondre aux difficultés de détail.

2. *La diversité et la distinction des préceptes dans l'Ancien et le Nouveau Testament; leur raison d'être.*

Pour si féconde que pût être pour la défense, la présence dans les Écritures de sens divers et nombreux, ils ne suffisaient pas à lever toute difficulté. Car, par exemple, les préceptes, qui sont une part considérable de l'Ancien Testament, échappent à toute interprétation non littérale. Si les manichéens étaient en ce point d'accord avec l'évêque d'Hippone et l'exégèse catholique, qui ne parlaient plus d'allégorie, ceux-ci ne pouvaient les suivre dans leur attaque contre l'Ancien Testament, qu'ils prétendaient asseoir sur la littéralité des préceptes : opposant mot à mot, phrase à phrase, précepte à précepte, ils se targuaient d'une contradiction absolue, irréductible entre les deux Testaments. Ils n'hésitaient pas d'ailleurs à taxer d'étrangeté et d'ingratitude les chrétiens, qui retenaient l'Ancien Testament, mais écartaient la Loi. Comment leur répondre? Il me semble que tout d'abord il fallait soumettre à une vérification exacte le reproche d'opposition littérale entre les préceptes des deux Testaments, puis expliquer l'attitude de l'Église à l'égard de la loi mosaïque. En tout cas, c'est ce que saint Augustin a voulu faire. Voyons s'il y a réussi.

En premier lieu, les manichéens ont-ils bien compris la lettre de la

(1) *De utilitate credendi*, cap. VI.

Bible, ou plutôt ont-ils le droit d'opposer la lettre à la lettre? la similitude des mots emporte-t-elle l'idendité des choses? Saint Augustin ne le pense pas. Par exemple, dans la Genèse, le récit de la création d'Ève, tirée d'une des côtes d'Adam, est suivi de cette réflexion, qui nous fait pénétrer dans le domaine des devoirs : « Voilà pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, *Ideo relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae* » (1). Or, dans l'Évangile nous lisons : « Quiconque quittera sa maison, son épouse, ses parents, ses frères ou ses enfants pour le royaume des cieux, ne recevra que le centuple en ce monde, mais il recevra dans l'autre la vie éternelle, *Omnis qui reliquerit domum, aut uxorem, aut parentes, aut fratres, aut filios propter regnum cœlorum, centies tantum accipiet in hoc tempore, et in futuro saeculo possidebit vitam aeternam* » (2). La même sentence se trouve dans saint Matthieu, saint Marc (3) et saint Luc (4). Elle n'est donc pas accidentelle. Elle constitue le fond et le tréfond de l'Évangile. Or, disaient les manichéens, l'homme reçoit le commandement ici de quitter sa femme, là de s'attacher à elle. Peut-on imaginer une opposition plus absolue? Et comme l'Évangile conserve aux yeux de tous une autorité grande, la Genèse doit être mise de côté.

Raisonnement de sophiste, répond saint Augustin. Dans l'Évangile, le Seigneur a dit encore : « Je vous déclare que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est en cas d'adultère, la fait devenir adultère; et, s'il en épouse une autre, il commet un adultère, *Dico autem vobis : Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob causam fornicationis, facit eam mæchari; et ipse si alteram auxerit, adulterium committit* » (5). L'Évangile, qui tout à l'heure demandait à l'homme de quitter sa femme, lui impose maintenant l'obligation de ne pas la quitter, si ce n'est dans le cas d'adultère. De deux choses l'une : ou bien les manichéens rejetteront l'Évangile; ou bien ils renonceront à opposer la lettre à la lettre, pour opposer les choses aux choses. Et, en effet, il faut entendre ici un mot d'explication. De difficulté, il n'en existe pas, si l'on veut bien ne pas méconnaître ni oublier le double principe du salut et de la vocation. Dans un cas, c'est pour mériter de posséder le royaume de Dieu que l'homme s'unit à la femme et lui reste attaché; dans l'autre, c'est parce que la femme est devenue pour

(1) Gen., II, 18-24. D'après saint Augustin lui-même, *Cont. Adim.*, cap. III.
(2) Matth., XIX, 29. D'après saint Augustin, *Ibid.*
(3) Marc., X, 30.
(4) Luc., XVIII, 29.
(5) Matth., XIX, 9 : V, 32. D'après saint Augustin, *Ibid.*

son mari un obstacle à la possession de ce royaume, qu'il lui est dit de se séparer d'elle; et même, si la famille, légitime d'ailleurs et même sainte, alourdit cependant sa marche vers la béatitude, il s'en allégera pour y atteindre plus tôt; la pratique des conseils évangéliques l'introduira dans la vie parfaite (1).

Autre exemple : Les manichéens mettent en contradiction la fameuse parole de l'Exode : « Œil pour œil, dent pour dent, *Oculum pro oculo, dentem pro dente* » (2), et cette autre parole non moins fameuse de l'Évangile : « Vous n'ignorez pas qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent; et moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous maltraite; mais au contraire, si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre; si quelqu'un veut plaider contre vous pour avoir votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau, *Audistis quia dictum est antiquis : Oculum pro oculo, et dentem pro dente; ego autem dico vobis, non resistere malo; sed si quis te percusserit in maxillam, præbe illi et alteram, et quicumque voluerit tecum judicio contendere, et tunicam tuam auferre, dimitte illi et pallium* » (3).

Ces deux sentences ne se détruiraient l'une l'autre que si elles avaient été données dans les mêmes temps et pour les mêmes hommes. Or, cela n'est pas. Des siècles les séparent; elle tendent à montrer, elles montrent à leur manière la différence des deux Testaments, ou plutôt les progrès accomplis par le peuple de Dieu sous sa main directrice. Un temps a existé où les hommes brûlaient de se venger au delà de la mesure exacte de la justice; la violence les dominait. Dieu cependant ne pouvait les abandonner à un emportement qui violait le droit. Le premier degré de la douceur qu'il leur enseigne est exprimé par ce précepte : « Œil pour œil, dent pour dent ». Avec l'Évangile, c'est la pratique de la douceur parfaite, poussée jusqu'à l'oubli héroïque de soi, qui tend à s'établir, à régner, ou du moins à gouverner le cœur de l'homme; de là cette formule, qui tient du conseil : « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre; si quelqu'un veut plaider avec vous pour avoir votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau » (4).

Les manichéens cependant faisaient, par la bouche de Faustus, un

(1) *Contra Adimantum*, cap. III. Cf. cap. VI. Même raisonnement pour faire s'évanouir la prétendue opposition de Ex., XX, 22 : « Honora patrem tuum et matrem », et Matth., VIII, 22 : « Ibo primum ut sepeliam patrem meum. Sine mortuos, mortuos suos sepeliant, tu autem veni et annuntia regnum Dei ».

(2) XXI, 24.

(3) Matth., V, 38-40.

(4) *Contra Adimantum*, cap. VIII.

reproche général aux catholiques, celui de retenir l'Ancien Testament et d'en rejeter les préceptes. Faustus avait même écrit à ce propos une page, qui est loin de manquer de vigueur. La voici; c'est le chrétien que Faustus fait parler d'abord : « Recevez-vous l'Ancien Testament? Comment recevrais-je un Testament dont je n'observe pas les préceptes? Mais je pense bien que vous ne le recevez pas non plus : car je regarde la circoncision comme une honte, et, si je ne me trompe, vous n'en jugez pas autrement. Le repos des sabbats me semble superflu, et à vous aussi, je pense; je regarde les sacrifices comme une idolâtrie, de même vous sans doute. Quant à la chair de porc, elle n'est pas la seule dont je m'abstienne, et vous, elle n'est pas la seule dont vous mangez. Moi, j'estime toute espèce de chair comme impure; vous, vous jugez qu'il n'y a rien d'impur, mais dans l'un et l'autre cas, nous détruisons tous deux l'Ancien Testament. Les semaines de la manducation des azymes, la fête des Tabernacles (Exod., XII; Lev., XXIII), nous les tenons l'un et l'autre pour vaines et inutiles. Ne pas marier la pourpre et le lin dans les vêtements; déposer dans les adultères un habit tissu de lin et de laine; ranger au nombre des sacrilèges l'action d'atteler ensemble, en cas de besoin, un âne et un bœuf; ne point faire prêtre un homme chauve ou hirsute (Lev., XXI), parce que de tels hommes sont impurs aux yeux de Dieu, nous nous en moquons l'un et l'autre, nous en rions, nous n'en faisons cas ni peu ni prou. Or, toutes ces choses sont autant de préceptes et de justices de l'Ancien Testament. Par conséquent, toutes vos objections nous sont communes à tous deux, que ces pratiques doivent être regardées comme des crimes ou comme des justices; car l'un et l'autre nous rejetons l'Ancien Testament. Si donc vous demandez quelle différence il y a entre ma foi et la vôtre, la voici : c'est qu'il vous est permis à vous de mentir et d'agir d'une façon déloyale, puisque ce que vous repoussez de cœur vous pouvez le louer de bouche, tandis que moi je n'ai pas appris à tromper; je dis ce que je pense; et même je déclare que j'ai plus d'horreur pour ceux qui professent ces turpitudes, que pour ces turpitudes mêmes passées en loi » (1).

(1) *Cont. Faustum*, lib. VI, cap. I.

(*A suivre*). C. DOUAIS.

CHRONIQUE.

LETTRE DE JÉRUSALEM

Jérusalem, 8 novembre 1893.

Un second milliaire arabe d'Abd-el-Melik.

Le scheik de Deir Eyoub ayant voulu se construire une maison, a fait fouiller en octobre un amas de ruines qui se trouve à quelques mètres au nord de la tour de garde de Bab-el-Ouadi, à l'endroit où l'ancienne voie romaine a dû rejoindre la route actuelle. On a trouvé de fort belles pierres taillées, des colonnes et des bases de colonnes, deux colonnettes de marbre, l'inscription grecque dont le R. P. Germer Durand a parlé à l'article *Épigraphie chrétienne,* et la moitié inférieure d'un milliaire arabe.

Les RR. PP. Trappistes de Latroun ayant eu l'obligeance de nous envoyer des estampages de ces inscriptions, nous sommes allés les voir. Malheureusement, une abside que les Pères ont vue avait déjà été détruite.

Le milliaire arabe ne ressemble guère à un milliaire romain. La pierre a $0^m,57$ de largeur, $0^m,09$ d'épaisseur. La hauteur primitive est inconnue, le fragment actuel a $0^m,38$. La pierre est du calcaire blanc de Jérusalem. L'inscription est en beau coufique, avec des points diacritiques formés de petites raies, seulement pour le nombre huit, écrit en lettres.

Le R. P. Bigué, professeur d'arabe à l'École biblique, a transcrit et traduit comme il suit :

La route.....	الطريق . . . . .
Abdallah Abd-el-Mélik émir des croyants, la miséricorde de Dieu sur lui. D'OElia à ce mille, huit milles.....	عبد الله عبد الملك امير المو منين رحمة الله عليه ص ايليا ال هذا الميل لمنية اسال

On voit que ce milliaire est identique comme disposition à celui qui a été décrit par M. Clermont-Ganneau, trouvé à Khân el Hatroûra et

indiquant le 109e mille à partir de Damas, le seul connu jusqu'à présent (1).

Cependant ici la distance n'est plus évaluée à partir de Damas, mais à partir d'Ælia, c'est-à-dire Ælia Capitolina ou Jérusalem. Il paraît donc qu'on comptait les milles de Damas, capitale des Ommiades, jusqu'à Jérusalem seulement, et que, de ce point à la côte, Ælia servait de point de départ.

Le chiffre de 8 est non moins remarquable. L'illustre professeur au Collège de France, paraît donner au mille arabe la même valeur qu'au mille romain :

« La distance évaluée à 109 milles correspond sensiblement à celle qui existe en réalité entre ce point (Khân el-Hatroûra) et Damas » (p. 204).

Cette évaluation paraît bien faible, car, d'après les anciens itinéraires, la distance entre Jéricho et Damas par la voie romaine de Scythopolis était de 166 milles, et la voie plus courte suggérée par M. Clermont-Ganneau ne pouvait guère abréger que d'une dizaine de milles.

Il faudrait ajouter de Jéricho au Khân près de 10 milles. Et rien ne prouve que le milliaire marquait la distance par la route la plus courte.

Il semble donc que la distance mesurée par le mille arabe n'est pas connue, ce qui s'explique assez par l'incohérence des renseignements fournis par les auteurs arabes.

Mais puisqu'il est constaté maintenant que la route d'Ælia à la mer était bornée de milliaires arabes, nous pouvons ajouter foi aux distances qu'ils nous indiquent sur ce parcours. Moudjir-ed-dîn, dans son fantastique passage sur la coupole de la mosquée de Jérusalem, dit qu'au lever du soleil elle projetait son ombre jusqu'à Amwâs, à 12 milles (2).

Plus loin il met 18 milles entre Jérusalem et Ramleh (p. 410), et ce double renseignement est confirmé d'une manière très précise par Yâkout : « El-Mohallabi dit : Amwâs est un beau village à 6 milles de Ramleh, sur le chemin de Jérusalem ». (*Revue bibl.*, 1892, p. 87).

La distance de Ramleh à Amwâs étant d'un peu plus de 15 kilomètres, et celle d'Amwâs à Jérusalem d'un peu plus de 31, le mille arabe serait d'un peu plus de 2.500 mètres, ce qui concorde bien dans les deux cas.

(1) *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, Ernest Leroux, 1888, p. 20 : « Une pierre milliaire arabe de Palestine, du premier siècle de l'Hégire ».

(2) Éd. arabe, p. 404.

Est-il possible de trouver une base historique à cette évaluation?

Dans une brochure récemment parue (1), M. Mauss, architecte du Ministère des Affaires étrangères (p. 68 et passim) cite une coudée de 864 millimètres qui aurait été employée à Suse et serait devenue la *vara* de Séville. Cette mesure transportée de l'Orient en Espagne fait songer aux Arabes, à la dynastie des Ommiades. En donnant au mille arabe 3.000 coudées (cf. *Revue bibl.* 1892, p. 95), on obtiendrait 2.592 mètres au mille, ce qui équivaudrait sensiblement au résultat obtenu par les renseignements sur la route de Ramleh. Cette coïncidence mérite peut-être qu'on s'y arrête. Dans ce cas, notre milliaire aurait été primitivement plus rapproché de Jérusalem de 2 ou 3 kilomètres (2). Il a pu être transporté facilement dans le but d'orner la construction dont les ruines se trouvent près de la tour de garde.

Ce qu'on peut dès à présent affirmer sans hésiter, c'est que les Arabes avaient adopté une autre forme de milliaires que les Romains : la plaque remplaçait la borne haute et ronde.

M. Clermont-Ganneau se demande si une borne milliaire qualifiée de *romaine* ne pourrait pas appartenir au bornage d'Abd-el-Melik. Il faudrait répondre par la négative. Ce bornage paraît avoir été une imitation restée bien au-dessous du type. Ces plaques polies à la surface, mais brutes en dessous, devaient être encastrées dans les maisons ou les rochers. Je me représente ce bornage un peu comme la numération kilométrique actuelle; au lieu d'une marque sur les maisons ou les gros rochers quand il s'en rencontre, on mettait des plaques soigneusement gravées, mais il est douteux que le milliaire arabe constituât, comme le milliaire romain, un monument à part. En tous cas il n'a pas sa masse imposante.

Il serait d'un grand intérêt de retrouver le haut de notre milliaire, d'autant plus que par une coïncidence étonnante cette partie manque aussi dans celui qui était connu.

Cette circonstance aurait pu faire douter de l'authenticité du dernier découvert, si elle n'était au-dessus de tout soupçon.

(1) *L'Église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch*, par C. Mauss, Paris, Leroux, 1892.

(2) 6 milles à 2.592^{m} donnent $15^{k},552$, ce qui est bien la distance de Ramleh à Amwâs; 12 milles donnent 31.104^{m} distance d'Amwâs à Jérusalem : mais entre Jérusalem et Bâb-el-Ouadi il y a plus de $20^{k},736^{m} = 2.592 \times 8$, et entre Bâle-el-Ouadi et Amwâs il y a moins de $10^{k},368 = 2.592 \times 4$. — Remarquons encore qu'Hébron, à 31 milles romains $= 45^{k},880^{m}$, est, d'après Moudjir-ed-dîn, à 13, d'autres disent à 18 milles. Or 18 milles à 2.592^{m} donnent $46^{k},656$, distance sensiblement égale.

Depuis longtemps le Khirbet Beit-Mizzeh est mentionné dans la controverse relative à Emmaüs. La situation à 40 minutes de Kolonieh, l'identification proposée de Kolonieh avec l'Emmaüs de Josèphe, la ressemblance de noms avec l'Hamosa המצה du livre de Josué (18-26) lui ont valu une certaine célébrité. Il a été visité par V. Guérin qui l'a décrit sommairement. Dans une course récente, nous avons été frappé de sa belle position, dominant le confluent du ouadi Beit-Hanina et du ouadi Browaï. Il est escarpé de tous côtés, sauf à l'ouest, où précisément sont accumulées les restes de construction, comme pour en défendre l'accès. D'ailleurs, aucun vestige, au moins apparent d'église, et peu de mosaïques, mais des tombeaux voisins très soignés et de belles citernes dont une au moins recouverte d'un ciment qui n'est pas le *hamra* du pays. Je pensais à un camp romain lorsqu'un milliaire romain attira mes regards. Il a les dimensions classiques, 60 centimètres de diamètre, $1^{m},82$ de hauteur. Ce n'est donc point une colonne ordinaire. Il porte même les traces d'une inscription malheureusement indéchiffrable. Le P. Séjourné a reconnu l'amorce et la suite d'une voie romaine. Tout cela fait penser que le point retranché de la colonie des vétérans (Jos. *B. J.*, VII, 6, 6) était à Khirbet Beit-Mizzeh. Comme la vallée était plus agréable, les colons ont dû, surtout les principaux, descendre vers le Kolonieh actuel qui paraît encore une oasis. De là le nom qu'a pris le village arabe. Mais il est fort mal situé au penchant d'un coteau, facilement dominé, ne possède aucun vestige antique. L'ancienne Mosa ou Hamosa, peut-être l'Emmaüs de Josèphe, devenue une colonie, serait donc au Khirbet Beit-Mizzeh.

*
* *

En bas du Khirbet Beit-Mizzeh, dans le ouadi Buwaï, se trouve le Khirbet Lozeh. Charmant endroit, avec une source, deux bassins et les ruines d'un château qui doit remonter aux croisades. Avec la tour de Kolonieh il ferait partie de tout un système de défense. Je n'hésite pas à y voir le casal de Fontenoid, car Ain-Loseh signifie la fontaine de la noix (noix d'amande). M. Mauss (1) croit que Fontenoid était simplement synonime d'Emmaüs, qu'il place à Abou-Gosch. Mais il n'y a pas lieu de confondre ce que les chartes distinguent. Le *Castellum* Emmaüs n'est pas non plus Abou-Gosch. Le témoignage allégué est plutôt contraire : *Castellum Emmaüs et Aquam Bellam et Belveer et Saltum Muratum que omnia confinio Jerosolymitano atque territorio hade-*

(1) *L'Église de Saint-Jérémie*, p. 28.

rent. Fontaine Belle-Eau ou Belle-Fontaine, d'après MM. Rey et Mauss, serait à Ikbalâ, tout près d'Abou-Gosch. Pourquoi pas plutôt à Ain-el-Djémil dont le nom arabe signifie précisément Belle-Fontaine, entre Koubeibeh et Abou-Gosch? Quant au *saltus muratus*, il me paraît de plus en plus impossible de ne pas y voir Abou-Gosch lui-même. Kiriet-el-Enab, si justement identifié avec Kiriath-Zearim, la cité des bois. Ce village marque précisément le point de départ des forêts qui remplissaient la distance qui le séparait de la plaine. Aujourd'hui encore on est frappé de l'aspect différent des deux versants : à ce point précis, de maigres taillis commencent, qui ne demanderaient qu'à grandir. Belveer est pour tout le monde le village de Kostol, véritable belvédère. Si on accepte ces identifications, on ne sera pas éloigné de placer à Koubeibeh l'Emmaüs des croisés; il fait partie du même groupe, et son casal important ne peut être identifié avec aucun autre nom dans les confins de Jérusalem.

*
* *

Dans les dernières promenades, nous avons glané quelques noms qui ne figurent pas sur la grande carte anglaise.

Sur le « Scopus », à dix minutes à l'ouest de la route de Naplouse, à son point culminant, un champ cultivé marque l'emplacement d'un village ou peut-être seulement d'une importante villa. On l'a nommé Khirbet-el-Sidreh. Placé à l'intersection de plusieurs sentiers très anciens, il offre de très nombreuses mosaïques et un immense siloh (?) creusé dans le roc. Un peu plus au nord, le rocher a été taillé pour former un pressoir et une sorte de piscine ou baignoire, à laquelle on descendait par quelques degrés.

A un quart d'heure au nord-ouest d'El-Djib(נבים d'Isaïe, x, 30), une ruine assez importante, se nomme Khirbet-Selma. On y voit des pierres taillées, des fragments de colonnes, de belles citernes, l'une d'elles avec un escalier.

Près de Beit-Iksa, au sud-est, est un immense champ de ruines, admirablement placé. On le nomme Khirbet-Simreh. Ce nom rappelle le צמרים de Josué (xviii, 22). Il est vrai que dans la série des villes de Benjamin, ce village se trouverait dans la partie orientale de la tribu; mais d'autre part, n'est-il pas dans la montagne du même nom, qui elle-même faisait partie de la montagne d'Ephraïm ? (II Par., xiv, 3.)

*
* *

Les cours de l'École biblique ont repris avec un auditoire encore plus nombreux que l'année dernière.

Voici les sujets qui seront traités dans les conférences publiques du lundi :

Les enceintes de Jérusalem et la prise de la ville par les Romains, par le R. P. Séjourné, des Frères Prêcheurs.

Le Saint-Sépulcre et les églises des Croisés, à Jérusalem; la tradition sur le lieu de naissance de saint Jean, par le T. R. P. Germer-Durand, supérieur de N.-D. de France.

Le tombeau de Josué ; Capharnaüm et Bethsaïda, par don Jean Khalil, professeur au séminaire patriarcal latin.

La piscine de Bethesda, par le T. R. P. Cré, directeur du séminaire de Sainte-Anne.

Introduction historique à l'Évangile, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs.

Le voyage d'hiver aura pour but le sud de la mer Morte : l'exploration en sera plus facile, si, comme on l'annonce, le gouvernement turc envoie une garnison à Kérak et même à Tafileh.

F. M.-J. Lagrange.

BIBLIOGRAPHIE.

Sinaï et Syrie. — Souvenirs bibliques et chrétiens par le R. P. M. Jullien, de la Compagnie de Jésus, missionnaire à Beyrouth. — Ouvrage illustré de 70 gravures dans le texte. — Grand in-8°, p. 1-300, avec cartes sommaires de la Palestine, du Sinaï et de la Syrie. — Société de Saint-Augustin, Desclée, de Brouwer et Cie, Lille. 1893.

Le livre dont nous allons rendre compte a paru, pour la plus grande partie, en articles dans *les Missions Catholiques;* toutefois l'intérêt qui s'attache aux récits de l'auteur si justement vénéré, explorateur intelligent, consciencieux et infatigable, a fait saluer avec bonheur l'apparition de cet ouvrage; on nous saura donc gré d'en faire ici la critique et le résumé.

Dans l'Introduction, qui compte 30 pages, le R. P. Jullien jette un coup d'œil général sur la Syrie, sur sa géographie physique, et son histoire dans les différentes périodes. Ensuite il parle plus spécialement de la Syrie actuelle, de sa population et des religions qui y sont professées, de son gouvernement et de son administration. C'est là un excellent résumé, très actuel et plein de renseignements utiles.

I. Le reste du livre est divisé en trois chapitres. Le premier qui va de la page 31 à la page 162, est tout entier consacré au voyage des RR. PP. Jullien et Van Kasteren au Sinaï. L'auteur rappelle en termes émus les grandeurs bibliques et religieuses de la terre d'Égypte et il nous décrit avec exactitude Port-Saïd, l'isthme et le canal de Suez en mentionnant au passage l'ancienne branche Pélusiaque du Nil. Il s'arrête à Ismaïlia pour jeter un coup d'œil sur le lac Timsah, sur la terre de Gessen, le Ouadi Foumilat, Namessès, Succoth, Pithom. De là il suit les Fils d'Israël au travers des lacs Amers, en chemin de fer il est vrai, et arrive avec eux au pied du mont Attaka qui leur barre le passage et les force à passer la Mer Rouge. C'est là que s'élève la ville peu intéressante de Suez. Les villes de Clysma et de Kolzim qui l'ont précédée sont maintenant bien loin dans les sables. C'est là aussi qu'il voit Péhahiroth, et qu'il place le passage miraculeux de la mer Rouge par les Hébreux, entre Suez et le Djébel Attakah. Cependant le R. Père fait des restrictions à cause des découvertes modernes faites aux lacs Amers, et admet trop facilement peut-être l'hypothèse du passage à travers ces lacs.

Dans le paragraphe suivant il raconte l'organisation de sa caravane et le passage de la mer Rouge en barque. Qu'il me soit permis aussi de protester contre le monopole du fameux *Athanasias :* au printemps dernier, en partant nous-même pour le Sinaï, nous avons pu nous passer de son intermédiaire et de ses provisions. Le consulat de France et le magasin de M. Caralambo l'ont avantageusement remplacé, surtout pour nos bourses de pauvres religieux.

Ayoun-Mouça, ou les fontaines de Moïse, première station des Israélites, est bien décrit et bien expliqué. A signaler aussi l'explication très vraisemblable que le R. Père donne de leur marche dans le désert, malgré leur immense multitude.

Le paragraphe VII, qui renferme une carte sommaire de la Péninsule Sinaïtique et l'itinéraire du voyage est un résumé géographique et historique de cette même Péninsule.

Ensuite on chemine dans le désert de Sur, avec la mer à droite et le Djebel Bichr, théâtre de la mort de Palmer, à gauche. La marche et le campement de la caravane sont pris sur le vif. On traverse les Ouadis Soudr et Ouerdan, pays triste et monotone, et le 3e jour au soir on campe à Aïn Haouârah, le Marah de la Bible. Suit la description très exacte du Ouadi Gharandel (Elim), du Djebel Hammam Firoun, du Ouadi Taiybeh, et l'arrivée au campement de la mer. La tristesse de la plaine El-Marcha, que les Israélites ont appelée « désert de Sin » est non moins bien rendue. C'est là que le peuple murmura, c'est là aussi que Dieu le nourrit avec les cailles et la manne miraculeuse. Les deux prodiges sont brièvement expliqués et défendus par le R. Père.

Quelle que soit la route que les Hébreux aient prise pour atteindre la station de Raphidim que l'on retrouve dans le Ouadi Feiran actuel, ils ont dû entrer dans ce que le R. P. Jullien appelle avec raison « les Ouadis des grandes montagnes ». Il prend occasion de là pour disserter scientifiquement de ces montagnes, pour dépeindre ces ouadis où s'écoule la vie du Bédouin, *son univers*, comme il dit, pour exalter cette nature qu'il trouve sublime dans son âpre beauté. Bien des voyageurs sans doute n'y ont pas trouvé autant de charmes; mais c'est qu'ils n'avaient pas l'âme aussi sensible au beau que notre religieux explorateur. On sent qu'il est sincère!

Les mines du ouadi El-Mogharah avec leurs inscriptions hiéroglyphiques sont décrites : on en retirait le *Mafka*, substance mal déterminée jusqu'ici, mais qui aura sans doute, par sa similitude de nom, fait appeler *Daphca*, la station des Hébreux en cet endroit.

Vient ensuite le Ouadi Mokatteb avec ses nombreuses inscriptions, dont le R. Père nous fait un rapide historique. Puis nous descendons dans l'immense Ouadi Feiran, qui commence au pied même du Sinaï sous le nom de Ouadi echcheik, traverse l'oasis de Feiran et se rend à la mer. Le R. Père en mentionne les tombes qu'il fait remonter aux temps bibliques, et il en décrit la flore.

L'oasis de Feiran, le rocher de Raphidim, les souvenirs bibliques et chrétiens qui s'y rattachent, tout cela est décrit dans des pages vraies et charmantes comme l'oasis elle-même.

Nous faisons un peu plus de réserves sur la façon dont l'auteur parle du Serbal : quoi qu'il en dise, cette montagne mérite l'ascension, et nous l'avons faite, sans être pour cela du Club Alpin. Les ruines d'église, de monastère, les inscriptions que l'on retrouve au sommet méritent attention, et expliquent en partie l'opinion qui veut y voir la montagne sainte.

Nous n'embrassons pas cette opinion; nous sommes heureux de le dire en connaissance de cause, et après avoir fait l'ascension de la montagne. Toutefois, si l'on va sur les sommets occidentaux du Serbal, on voit à ses pieds une plaine immense, plus grande que celle du Djebel Mouça, et où le peuple aurait pu camper.

Le R. Père est allé en une journée du Ouadi Feiran au Djebel Mouça. C'est une très forte marche : rien de bien intéressant sur le chemin, si ce n'est le *Ouadi Selaf* avec ses *nawamis*, huttes primitives qui doivent remonter aux temps les plus reculés.

Enfin « apparaît la sainte montagne, dont les sommets multiples se dressent verticalement dans les airs avec une sublime majesté »!

Nos pieux voyageurs, arrivés au terme de leur voyage' pénètrent avec bonheur dans le vieux couvent de Sainte-Catherine, se rappellent son histoire si mouvementée, puis

ils le visitent de fond en comble, s'arrêtent tout spécialement à la Bibliothèque où Tischendorf découvrit le fameux *Codex Sinaïticus*, à la vieille et belle église de la Transfiguration bâtie par Justinien, à la chapelle plus vieille encore du *Buisson Ardent*, et ils terminent par un coup d'œil sur les moines. Tout cela est bien et religieusement décrit. Tel il nous est dépeint, tel nous l'avons trouvé il y a quelques mois; j'avoue toutefois que l'ornementation de l'église ne m'a pas paru aussi séduisante que nous le dit l'auteur; en revanche les moines n'ont pas eu pour nous cette défiance qu'on semble leur prêter, notre entrée dans la cour du couvent s'est faite sans difficultés, sans même présenter de lettres, et nous avons pu, à plusieurs reprises, prier tout à notre aise, seuls, dans la chapelle du *Buisson Ardent*.

Le couvent n'est pas la seule chose à visiter au Sinaï, on s'en rendra compte en suivant le P. R. Jullien dans ses pieux et instructifs pèlerinages à la grotte d'Élie, au sommet du Djebel Mouca, là où Dieu donna les tables de la loi, au Ras Safsafeh sur lequelle Décalogue fut proclamé, au camp d'Israël dans la plaine d'Er-Raha, au rocher de Moïse dans le Ouadi-Ledja, au Deir el Arbaïn, au Djebel Katherin. Les lecteurs seront vivement intéressés et émus, comme je l'ai été moi-même, en parcourant de nouveau avec le R. Père ces saints lieux.

Bien touchantes aussi sont les légendes de saint Jean Climaque, de saint Nil et de son fils Théodulfe, placées ici dans leur vrai cadre.

Dans deux paragraphes très pleins de choses, l'auteur nous dépeint la nature du Sinaï et ses habitants.

La description de la route depuis le Sinaï jusqu'à *Sarbout-el-Khadim*, un mot sur les antiquités, l'histoire, les inscriptions de cet endroit, enfin la mention des stations des Hébreux depuis le Sinaï jusqu'à Cadesbarué, région que le R. Père n'a pas visitée, terminent ce premier chapitre où le Sinaï nous est présenté sous un aspect si vrai, si attrayant, et si profondément religieux.

II. Le deuxième chapitre comprend le récit beaucoup plus succinct d'une excursion en Cœlé-Syrie. Il est donc assez naturel que j'en rende compte aussi beaucoup plus brièvement que du précédent.

Qu'on me permette de critiquer un peu le titre donné à ce second chapitre. Il est insuffisant : le R. P. Jullien ne s'est pas contenté d'aller de Beyrouth à Hamah, par Chtôra, la Bqa'a, Ba'albeck, Aïn-Aei, les bords de l'Oronte, Riblah Homs, etc., etc.; au retour, à partir de Homs, il s'est lancé au Sud-Est dans le désert de Syrie, et il a visité Sadad avec ses sources de vapeur, Gargétein, dernier village sur la route de Palmyre, avec ses antiquités, ses sources et ses jardins, ensuite Mahin, avec son monument très curieux d'un usage jusqu'alors inconnu, Hafar, Nebq et plusieurs autres localités moins importantes. Là il franchit l'Anti-Liban et rentre dans la Bqa'a. Comme on le voit, le titre n'annonçait pas ce long détour. Qui sait? peut-être le bon Père ne voulait-il pas dire trop haut qu'il avait pris le chemin des écoliers pour rentrer à Beyrouth? Il n'avait pourtant rien à craindre, car son récit est si attrayant, surtout pour cette seconde partie moins connue, que les plus irrités devaient lui pardonner.

III. Le R. P. Jullien est un explorateur infatigable, il a voulu pousser plus loin encore et parcourir une région où deux voyageurs seulement s'étaient hasardés avant lui, en 1867, M. Henri Waddington et M. le comte Melchior de Vogüé. On connaît les deux beaux ouvrages publiés par ces derniers; le R. Père s'en est servi, mais il a trouvé moyen de nous dire encore des choses nouvelles et fort intéressantes sur l'histoire de cette contrée pendant les IVe, V^e^ et VIe siècles, sur ses monuments tant civils que religieux, sur ces villes anciennes qui existent encore presque entières,

quoique en ruines. C'est la matière du troisième et dernier chapitre. Elle est divisée en deux groupes comme le pays lui-même par la fertile plaine d'Edlip. On ne peut s'empêcher de regretter une carte de l'itinéraire, qui serait plus utile ici que partout ailleurs. Le groupe méridional sera visité en allant d'Hamah à Alep et le groupe du nord au retour.

Citons ici seulement les noms principaux des localités visitées et les monuments les plus importants : *Hamah*, Larissa, Apamée et sa citadelle appelée maintenant Gala'at el-Moudiq, El-Barah au centre des grandes ruines chrétiennes du midi; puis à côté de celles-ci, des habitations vulgaires, de riches maisons, des thermes, des tombeaux, le tout parsemé d'inscriptions. C'est au milieu de toutes ces merveilles de l'antiquité que l'on arrive à Alep.

Après une page descriptive et historique sur cette ville, l'auteur se remet en route et nous parle immédiatement du groupe septentrional des ruines chrétiennes. Ce sont d'abord les églises de Long-el-Kébri-Harab ech-chams, Cloteh, Barad, les maisons monumentales et les chapelles de Kefr-Nabo, Bordj Haidor et Bassoufane. Plusieurs paragraphes sont ensuite consacrés à Gala'at Sem'an, c'est-à-dire à l'église de Saint-Siméon Stylite et à ses dépendances. On avait élevé de merveilleux monuments en l'honneur de cet homme encore plus merveilleux. Serméda, Khatoura et Dana nous offrent des tombeaux païens, et l'on retrouve des églises à Mehhes et à Dehhes. — Un des plus beaux monuments du sixième siècle en Syrie est la basilique de Qalb-Louzeh : trois belles gravures se joignent au texte pour la faire revivre sous nos yeux. Ces gravures, et toutes les autres, sont très réussies. Quelques-unes sans doute sont empruntées à M. de Vogüé, mais la plupart sont nouvelles et vraiment frappantes. Kokanaya, Bagouza, Deir Séta, pour être moins célèbres, n'en sont pas moins remarquables. « Sur les ruines de Kokanaya, dit le modeste auteur, nous pourrions écrire bien des choses que nous ne nous sommes pas lassés de voir, mais après ce qui précède, on pourrait bien se lasser de lire... » Et alors il rentre à Hamah, puis nous donne quelques notions précieuses sur l'architecture de ces monuments et sur l'unité de mesure qui en a réglé les proportions. Il termine par une parole de louange pour cette école d'architecture chrétienne qui passa d'Orient en Occident, transforma l'art de l'Europe occidentale et le conduisit au style roman et aux splendeurs des formes ogivales.

On regrette d'être à la dernière page, tellement ce livre est en même temps utile et agréable :

« Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci. »

Fr. P.-M. Séjourné,
des FF. Pêcheurs.

L'EXÉGÈSE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE.

Nous croyons être agréables aux lecteurs de la *Revue biblique* en donnant la liste des exégètes catholiques allemands encore vivants et de leurs ouvrages relatifs à l'Écriture Sainte. Notre but est de faire connaître le grand nombre d'écrivains catholiques que l'Allemagne

possède à côté de tant d'auteurs rationalistes et protestants; de donner un moyen facile de s'orienter dans la littérature exégétique récente de ce pays et de faciliter les rapports entre les savants qui se sont adonnés aux études bibliques.

Fr. Paul de Loe, O. P.,

professeur d'exégèse.

Alker (Emmerich), vicaire à Nassiedl, en Silésie : *Chronologie der Genesis im Einklang mit der profanen,* 1881. — *Chronologie der Bücher der Könige und Paralipomenon im Einklang mit der Chronologie der Aegypter,* 1889.

Atzberger (Dr Leonhard), prof. à l'univ. de Munich (München) : *Christliche Eschatologie der Bibel,* 1890.

Bardenhewer (Otto), prof. à l'univ. de Munich : *Commentaire du livre de Daniel,* 1877.

Bickell (Dr Gustav), prof. à l'univ. de Vienne : *De versione Alexandrina libri Job,* 1862. — *Hebraeische Grammatik,* 1869-70. — *Metris bibl. regulae exemplis illustratae,* 1879. — *Carmina Veteris Testamenti metrice,* 1882. — *Dichtung der Hebraeer,* 1-3e vol., 1882-83. — *Der Prediger (Kohelcth),* 1884.

Bludau (Dr Aug.), vic. à Braunsberg : *De Alexandrina interpretatione libri Danielis,* 1891.

Brüll (Dr Andr.), recteur à Munchen-Gladbach : *Lehrbuch der hl. Geschichte,* 1884. — *Bibelkunde,* 1888.

Cornely (Rud.) S. J. à Blyenbeck : *Introductio generalis in Veteris Testamenti libros sacros,* 1885. — *Introductio specialis in libros sacros Novi Testamenti,* 1886. — *Introductio specialis in libros sacros Veteris Testamenti,* 2 vol., 1887. — *Analyses librorum sacrorum Novi Testamenti,* 1888. — *Compendium introductionis in S. Scripturas,* 1889. — *Commentaria in priorem epistolam ad Corinthios,* 1890. — *Commentarius in alteram ad Corinthios et ad Galatas.*

Danko (Jos. Ch.), évêque titulaire et prévôt de la cathédrale de Presbourg : *Historia revelationis divinae,* 1862-67.

Dausch (Dr Pierre), à Munich : *Die Schriftinspiration,* 1893.

Düsterwald (Dr Erz.), à Bonn : *Die Weltreiche und das Gottesreich nachden Weissagungen Daniels,* 1890.

Euringer (Seb.), à Saint-Étienne de Jérusalem : *der Masorahtext des Koheleth,* 1890.

Felten (Dr Jos.), Prof à l'univ. de Bonn : *Commentar zur Apostelgeschichte,* 1892.

Fischer (Dr Engelbert Lorenz), Oberdürbach-Würzburg : *Urgeschichte des Menschen nach der Bibel,* 1879.

Friedlich (Dr Jos. H.), prof. à l'univ. de Breslau : *Archäologie der Leidensgeschichte,* 1843. — *Quatuor evangelia sacra in harmoniam redacta,* 1847. — *Schrift, lection und Kirchliche Schriftauslegung,* 1854. — *Geschichte des Lebens Jesu Christi,* 1855. *Erinnerungen und Kritiken,* 1857. — *Prolegomena zur biblischen Hermeneutik,* 1868. — *Das Leben Jesu Christi des Erlösers, neu bearbeitet,* 1887.

Gietmann (P. Gerh.) S. J., à Wynandsrade : *De re metrica Hebraeorum,* 1880. — *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum,* 1890.

Gla (Dr Jos.), prof. de religion, à Dortmund : *Originalsprache des Mathaeus evangelium,* 1887.

Grimm (Dr Jos.), à Würzbourg : *Einheit des Lucas Evangelium*, 1863. — *Einheit der vier Evangelien*, 1868. — *Leben Jesu*, 4 vol., 1876-1888.

Groenings (P. Jacob), S. J. Buffalo : *Die Liedensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi erklärt*, 1889.

Gutberlet (Dr Const.), prof. au séminaire de Fulda : *Commentar zum Buch der Weisheit*, 1874. — *Commentar zum Buch Tobias*, 1877.

Güttler (Dr Karl), München : *Naturforschung und Bibel*, 1881.

Hayd (Dr Heinr.), profess. au lycée de Freising. — *Das Buch Job trad.*, 1859; — *Psalmen trad.*, 1863.

Henle (Dr Frz. Ant.), Augsburg : *Das Evangelium und die Antichristen seiner Zeit.*, 1884. — *Kolossae und der Kolosserbrief*, 1886. — *Commentar zum Ephesierbrief*, 1890.

Hetzenauer (P. Michael), ord. Cap., Innsbruck : *Piconii triplex expositio epistolæ ad Romanos emendata et aucta*, 1891.

Hoberg (Dr Gossfried), prof. à l'univ. de Fribourg-en-Brisgau : *Ibn Ginnii de flexione arabice et latine*, 1885. — *De sancti Hieronymi ratione interpretationis*, 1886. — *Die Psalmen nach der Vulgata erklärt*, 1892.

Holzammer (Dr Joh. Bapt.), prof. au séminaire de Mainz : *Dr Ignaz Schusters Handbuch zur biblischen Geschichte umgearbeitet*, 2 vol. 1891. — *Estius Commentarii in omnes Div. Pauli epistolas*, 1841.

Hotzl (P. Petrus), O. S. F. München : *Jacob und Esau Typik und Kasuistik*, 1880.

Hummelauer (P. Frz.), v. S. J., Ditton Hall : *Der biblische Schöpfungsbericht*, 1877. — *Commentarius in libros Samuelis*, 1886. — *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, 1888.

Hundhausen (Lud. Jos.), Mainz : *Die beiden Pontifical schreiben des Apostelfürsten Petrus*, 2 vol. 1873-78.

Jbach (Joh. Villmar), curé : *Vigouroux, die Bibel und die neuesten Entdeckungen trad.*, 4 vol., 1885-86.

Johannes (Dr Adolf), prof. au lycée de Dillingen : *Commentar zu den Weissagungen des Propheten Obadja*, 1885.

Kaulen (Dr Franz), prof. à l'univ. de Bonn : *Sprachverwirrung zu Babel*, 1861. — *Librum Jonae exposuit*, 1862. — *Geschichte der Vulgata*, 1868. — *Handbuch zur Vulgata*, 1870. — *Einleitung in die hl Schrift*, 3 Theile, 1876-81-86.

Keel (P. Leo), O. S. B., Vorarlberg : *Wirksamkeit der jüdischen Propheten*, 1876.

Kellner (J. B.) : *Der hl. Ambrosius Bischof von Mailand als Erklärer des alten Testamentes*, 1893.

Kempf (Jos.), Finthen : *Geschichte des Hebräischen als toter Sprache*, 1873.

Keppler (Dr Paul), prof. à l'univ. de Tübingen : *Das Johannes evangelium um das Ende des ersten christl. Jahrhunderts*, 1883. — *Die composition des Johannes evangelium*, 1884. — *Unseres Herrn Frost, Erklärung der abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes*, 1887.

Klasen (Dr Franz), München : *Die Weisheit des alten Testamentes und der Logos der judisch-alexandrinischen Philosophie*, 1878. — *Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus* 1883.

Klofutar (Dr Leonh.), Laibach : *Commentarius in Evangelium sancti Johannis*, 1862. — *Commentarius in Evangelium Sancti Matthaei*, 1866. — *Commentarius in Epistol. sancti Apostoli Pauli*, 1880.

Knabenbauer (P. Jos.), S. J. Ditton Hall : *Erklärung des Propheten Isaias*, 1881. — *Commentarius in librum Job*, 1886. — *Commentarius in Prophetas Minores*, 2 vol.

1886. — *Commentarius in Isaiam*, 2 vol. 1887. — *Commentarius in Jeremiam*, 1889. — *Commentarius in Ezechielem*, 1890. — *Commentarius in Daniel, Lamentationes, Baruch*, 1891. — *Commentarius in Evangelium sancti Matthaei*, 1893. — *Commmentarius in Evangelium sancti Marci*, 1893.

Knecht (Dr Friedrich Justus), Freiburg : *Praktischer Kommentar zur biblischen Geschichte*, 1883 (10 Aufl. 89).

Koenig (Dr Arthur), prof. à l'univ. de Breslau : *Echtheit der Apostelgeschichte*, 1867.

Kohlbauer (Andreas), Mehring bei Burghausen : *Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes*, 1886.

Konig (Jos.), prof. à l'univ de Frisbourg-en-Brisgau : *Unsterblichkeitsidee im Buche Job*, 1855. — *Theologie der Psalmen*, 1857. — *Das Konigthum des alten Testamentes*, 1863. — *Die Einwendungen gegen die Echtheit des Pentateuch*, 1883.

Kortleitner (Fr. Haver), Wilten bei Innsbruck : *Canticum canticorum explicatum et praecipue ad historiam ecclesiasticam applicatum*, 1892.

Krementz (Dr Philippus), cardinal archevêque de Cologne : *Israël Vorbild der Kirche*, 1858. — *Die Stadt auf dem Berge oder Offenbarung und Abfall*, 1861. — *Das Evangelium im Buche Genesis*, 1867. — *Das Leben Jesu*, 1869. — *Grundlinien zur Geschichtstypik der hl. Geschichte und der Weltgeschichte*, 1875. — *Offenbarung des hl. Johannes*, 1883.

Langer (Joh.), curé à Remich : *Psalmen trad.*, 1880. — *Job und das hohe Lied trad.*, 1885.

Lederer (Dr Karl), Homburg : *Die biblische Zeitrechnung vom Auszuge aus Egygten bis zur babylonischen Gefangenschaft*, 1888.

Loch (Dr Valentin), Bamberg : *Kritische ausgabe der Biblia Vulgata*, 4 vol. 1849. — *Die heiligen Schriften des alten neuen Testamentes mit Erklarung*, 1852, 4 vol. — *Lexicon graecolatinum in libros Novi Testamenti*, 1858. — *Novum Testamentum graece*, 1862. — *Novum Testamentum latine*, 1863. — *Vetus Testamentum graece*, 1871.

Müller (Dr Jos. Karl), prof. à l'univ. de Breslau : *Gottliches Wissen und gottliche Macht des Johanneischen Christus*, 1882. — *De nonnullis doctrinæ gnosticæ vestigiis quæ in quarto Evangelio inesse feruntur*, 1883. — *Das vierte Evangelium in christologischer Hinsicht*, 1884.

Müller (Dr Gustav.), München : *Pontius Pilatus, historische Abhandlung*. — *Christus bei Flavius Josephus*.

Neteler (Dr Bern.), Haus Loburg bei Ostbevern : *Studien über die Echtheit des Pentateuch*, 1867-72. — *Gliederung des Buches Daniel, Ezechiel, Jeremias, Isaias*, 1870. — *Anfang der hebraeischen Metrik der Psalmen*, 1871. — *Gliederung der Apocalypse*, 1871. — *Gliederung des Buches der 12 Propheten*, 1871. — *Bucher der biblischen Chronik trad.*, 1873. — *Das Buch Iesaias trad. et expl.*, 1876. — *Die Bücher Esdras Nehemias und Esther trad.*, 1877. — *Abriss der alttestamentlichen Litteraturgeschichte*, 1879. — *Grundzüge der Metrik der Psalmen*, 1879. — *Zusammenhang der alttestamentliche Zeitrechnung mit der Profangeschichte*, 1879-86. — *Untersuchung der geschichteichen Geltung des Buches Judith*, 1886. — *Stellung der alttestamentlichen Zeit rechnung in der altorientalischen Geschichte*, 1891-92.

Nikel (Dr John.), Neisse : *Die Lehre des alten Testamentes über die Seraphim und Cherubim*, 1890. — *Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit*, 1892.

Peter (Dr Norbert), Paderborn : *Die Prophetie Obadja's*, 1892.

Polzl (Dr Franz Xaver), prof. à l'univ. de Vienne : *Commentar zum Mathaeus Evangelium*, 1880. — *Commentar zum Johannes Evangelium*, 2 vol. 1882-85. — *Commen-*

tar zum Lucas Evangelium, 1887. — *Ueber Karl Lachmann der neutestamentlichen Text kritik*, 1889. — *Leidens-und Verkarungs geschichte Jesu Christi*, 1891.

Portner (B.) : *Die auctoritat der deuterocanonischen Bücher des alten Testamentes*, 1893.

Raffl (P. Frz.), O. S. F., Salzburg : *Die Psalmen nach dem urtext trad. et explic.*, 3 ter Band, 1892.

Rampf (Dr Michael v.), évêque de Passau : *Der Brief Judae betrachtet*, 1854.

Reinhard (Frz.), Coblentz : *Zeugnisse für Christus*, 1859. — *Das alte Testament in seiner Bedeutung als Vorbild des Neuen*, 1864. — *Ruth nach der hl. Schrift*, 1874. — *Der Welterloser im alten Testament*. — *Die Leiden des Herrn in ihren Beziehungen zur Vergangenheit und, Zukunft*.

Riedel (Alb.), curé, Fiefenbach im Alfgäu : *Das Abendmahl des Herrn*, 1862. — *Das Sechstagewerk der Bibel*, 1864. — *Aphorismen über die Evangelien des Herrn*, 1866. — *Die Apocalypse*, 1887.

Riess (Richard v.), Rottenburg : *Biblische Geographie*, 1872. — *Bibel-Atlas*, 1872. — *Wandkarte von Palaestina*, 1889.

Rohling (Dr August), prof. à l'univ. de Prag. : *Der Jehovaengel*, 1866. — *Erklarung der Psalmen*, 1871. — *Erklärung des Iesaias*, 1872. — *Der Antichrist*, 1875. — *Erklarung des Buches Daniel*, 1876. — *Das Salomonische Spruchbuch trad.*, 1879.

Sattler (Maxim. Vinc.), München : *Jesu Lehrworte, Grossthaten und Leiden in chronologischer Ardnung*, 1877. — *Die Apostelgeschichte des hl. Lucas*, 1880. — *Geschichte der Stadt Jerusalem*, 1884.

Schaefer (Dr Alois), prof. à l'Académie de Münster : *Biblische chronologie mit Berücksichtigung der Aegyptiologie und Assyriologie*, 1878. — *Die Gottesmutter in der hl. Schrift*, 1887. — *Das Neue Testament erklärt*, I Band : *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, 1890; III Band : *Römerbrief*, 1891; *Uber die Aufgabe der Exegese*, 1890.

Schaefer (Dr Bernh.), prof. à l'académie de Münster : *Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth*, 1870. — *Das hohe Lied*, 1876. — *Die religiosen Alterthumer der Bibel*, 1878. — *Bibel und Wissenschaft*, 1881.

Schanz (Dr Paul), prof. à l'univ. de Tubingen : *Aberle's Einleitung in das neue Testament*, 1877. — *Commentar zum Evangelium des hl. Mathaeus*, 1879. — *Commentar zum Evangelium des hl. Marcus*, 1881. — *Commentar zum Evangelium des hl. Lucas*, 1883. — *Commentar zum Evangelium des hl. Johannes*, 1885.

Schenz (Dr Wilhelm), prof. au Lyc. de Regensburg : *Apostelconcil*, 1869. — *Laien und hierarchisches Priesterthum nach dem ersten Petrusbrief*, 1873. — *Die alttestamentliche Scheolslehre*, 1876. — *Alttestamentliche Einleitung*, 1887.

Schmalzl (Dr Peter), prof. au Lyc. de Eichstätt : *Die Sacramente des alten Bundes im Allgemeinen*, 1883. — *Das Jubeljahr der alten Hebraer*, 1889.

Schmid (Dr Franz), prof. au Séminaire de Brixen : *De inspiratione Bibliorum*.

Schneedorfer (Dr P. leo), O. Cist. Prag. : *Der Prophet Jeremias erklärt*, 1881. — *Synopsis Hermeneutic-Bibl.*, 1885. — *Compendium Historiae Librorum Sacrorum Novi Testamenti*, 1888.

Scholz (Anton.), prof. à l'univ. de Würzburg : *Der masorethische Text und die LXX Ubersetzung des Buches Jeremias*, 1875. — *Commentar zum Buche des Jeremias*, 1880. — *Commentar zu Hoseas*, 1882. — *Commentar zu Joel*, 1885. — *Das Buch Judith-eine Prophetie*, 1885. — *Commentar zum Buche Judith*, 1887. — *Commentar zum Buche Tobias*, 1889. — *Zeit u. Ort der Entstehung der Bücher des Alten Testamentes*, 1892.

Scholz (Dr Paul), prof. à l'univ. de Breslau : *Handbuch der Theologie des alten Bundes*, 1861. — *Die Ehen der Söhne Gottes mit de Töchtern der Menschen*, 1865. — *Die heiligen Alterthümer des Volkes-Israel*, 1868. — *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebræern und den benachtbarten Völkern*, 1877.

Schonfelder (Dr Jos.), prof. à l'univ. de München : *Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung*, 1887.

Schopfer (A.) : *Geschichte des alten Testamentes mit besonderer Rücksicht auf des Verhältnis von Bibel und Wissenschaft*, 1893.

Schulte (Dr Adalbert), Lobau : *De restitutione atque indole genuine versionis graecæ in libro Judicum*, 1889. — *Die Koptische Uberseetzung der 4 grossen Propheten*, 1892.

Seidenpfennig (Karl) : *Der Brief an die Korinther übersetzt und erklärt*, 1893.

Seisenberger (Dr Michael), Preising : *Auferstehung nach I Korinth* 15, 1868. — *Klagelieder des Jeremias*, 1872. — *Schopfungsbericht 1 Mos.* 1, 1881. — *Einführung in die hl. Schrift*, 1890.

Selbst (Dr Jos.), Mainz : *Die Kirche Christi nach den Weissaguingen der Propheten*, 1883.

Simar (Dr Hubert Theophil), évêque de Paderborn : *Die Theologie des hl. Paulus*, 1883.

Specht (Dr Franz Anton.), München : *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsveste und des Theodoret von Kyros in der Auslegung Messianischer Weissagunhen*, 1871. — *Biblische Geschichte und Lehre in urkundlichem Wort*, 2 vol. 1879.

Tappehorn (Anton Vreden) : *Erklärung der Genesis*, 1888.

Treppener (Max), Würzburg : *Ephraim der Syrer und seine Explanatio in die 4 ersten Kapitel der Genesis*, 1893.

Waller (Fracz Ignaz), prof. de théologie à Strasbourg : *Offenbarung des hl. Johannes*, 1882. — *Doctrine des livres sapientiaux*, 1883. — *Analyse et doctrine de Daniel*, 1884. — *Le Tabernacle et le Temple de Salomon*, 1888.

Weber (Dr Valentin), prof. au séminaire de Bamberg : *Kritische Geschichte der Exegese zu Rom*, 1889. — *Zur Chronologie der Apostelzeit*, 1889.

Weinhart (Dr Benedict), prof. de théologie à Freising : *Das neu Testament übersetzt*, 1865.

Weiss (Dr Hugo), prof. de théologie à l'académie de Braunsberg : *Die grossen Kappadocier als Exegeten*, 1872. — *David und seine Zeit*, 1880. — *Moses und sein Volk*, 1885.

Wirthmüller (Dr Joh. Bapt.), prof. à l'univers. de München : *Scheggs biblische Archäologie*, 2 vol., 1886-88.

Zill (Dr Leonh.), Schongau : *Die Parabel von verlorenem Sohn*, 1860. — *Erneuerung der Welt am Abschluss der Menschengeschichte*, 1861. — *Die Passion des Herrn*, 1869. *Der Brief an die Hebräer*, 1879.

Zschokke (Dr Herm), prof. à l'univ. de Wien (Vienne) : *Das neutestamentliche Emaus*, 1865. — *Topographie des westlichen Jordans und Jerusalems*, 1866. — *Führer durch das hl. Land*, 1868. — *Institutiones linguæ arabicæ*, 1869. — *Institutiones linguæ aramaicæ*, 1870. — *Historia sacra*, 1872. — *Das Buch Job*, 1875. — *Soziale und häusliche Verhältnisse des Orients*, 1876. — *Theologie der Propheten*, 1877. — *Frauen des alten Testamentes*, 1882. — *Das Weib im alten Testament*, 1882. — *Wichtigkeit der assyriologischen Forschungen*, 1884. — *Dogmatisch-ethischer Gehalt der alttestamentlichen Weisheilsbücher*, 1889.

De Oneribus biblicis contra Gentes, thèse pour le Doctorat à l'Institut catholique de Lille, par M. l'abbé Rohart, in-8°, 200 p.

Cette thèse se présente avec une apparence agréablement moderne. Elle ne contient pas moins de 16 illustrations, quelques-unes très soignées, reproduisant des inscriptions ou des bas-reliefs égyptiens et assyriens. De plus, l'auteur a eu recours aux souvenirs personnels recueillis dans un voyage en Orient. Tout cela rentre bien dans son but, qui n'est pas de donner des prophéties contre les nations une exégèse approfondie ni complète, — les petits peuples ne sont pas mentionnés, — mais de mettre ces oracles dans leur cadre historique en les rapprochant de textes nouvellement découverts. Mais ces textes nouveaux n'apportent pas que des éclaircissements. M. Rohart s'applique à la solution des difficultés. Par exemple, tandis qu'Isaïe avait annoncé que les dieux de Babylone seraient confondus et brisés par le conquérant, une inscription qui relate les dernières années du règne de Nabu-Nâid, vante la tolérance de Cyrus et son respect pour les dieux babyloniens.

Cette inscription est reproduite, mais l'auteur n'a pas tenu compte des notables améliorations de la traduction du P. Scheil (*Revue biblique* 1892, p. 250). La difficulté est résolue par une interprétation large : dans le langage du temps, dire que les dieux seraient emportés ou brisés signifiait seulement la défaite et la sujétion d'un peuple. Dans d'autres cas, l'auteur a pu constater de ses yeux l'accomplissement littéral, quoique tardif, des prophéties.

Fr. M.-J. L.

REVUE DES REVUES.

REVUES ÉTRANGÈRES.

Le Muséon.

Janvier 1893. — *Le vœu de Jephté,* par M. A. Van Hoonacker, professeur à l'université de Louvain.

C'est la conclusion de l'étude consacrée au vœu de Jephté et une vigoureuse tentative pour donner une base historique solide à l'opinion plus douce de la consécration de la jeune fille à Jéhovah. Le savant professeur fait observer que l'idée des sacrifices humains fut toujours liée chez les Israélites aux cultes étrangers, et que la tradition sur ce point était si forte, que les prophètes ne reprochent jamais au peuple d'avoir offert à son Dieu cette offrande choisie et agréable entre toutes aux faux dieux. Il ne réussit pas moins à montrer que si la virginité n'était pas selon les Hébreux « pratiquée pour elle-même », elle pouvait très bien être enveloppée dans une consécration à Dieu comme une conséquence nécessaire. Mais comment Jephté a-t-il pu donner à cette consécration le nom d'holocauste? Après une ingénieuse explication du chapitre viiie des Nombres sur l'offrande des Lévites en offrande de consécration, M. Van Hoonacker conclut : « L'idée qu'il exprime est la suivante : l'homme qui viendra au-devant de moi appartiendra à Jéhovah et je le consacrerai, je l'offrirai solennellement à Jéhovah ! Mais, étant donné que la consécration, l'offrande d'un homme, se faisait d'après l'usage, moyennant un holocauste symbolique, cette idée ne pouvait-elle s'exprimer très justement dans les termes concis dont Jephté se sert? Morale-

ment, c'était l'homme qui était offert en holocauste ; il l'était dans la victime qu'on lui substituait afin de représenter sa consécration définitive à la divinité. » (P. 80). Naturellement cette courte analyse ne rend pas la force des raisons de l'auteur ; je ne crois pas que l'opinion plus douce ait été présentée sous une forme plus acceptable ni avec d'aussi bons arguments.

Mais malgré tout, le texte résiste avec sa concision sombre et son euphémisme glacial : « Il accomplit son vœu tel qu'il l'avait prononcé ». Il nous semble aussi que M. van Hoonacker force l'argument tiré de la *fête* établie, contre le sacrifice sanglant. « Aurait-on pu, dans ce cas, éprouver pour ce drame inouï, rappelant les pratiques des idolâtres chananéens, autre chose qu'un sentiment de profonde répugnance, et sont-ce des sentiments de cette nature qui président d'ordinaire à l'institution des fêtes » ? (P. 73).

On peut répondre qu'il ne s'agit pas ici de *l'institution officielle d'une fête*, mais de l'établissement d'une *coutume*. Qu'on se rappelle l'Iphigénie d'Euripide. Ne peut-on pas comme Achille détester un sacrifice barbare et insensé et admirer l'héroïne qui s'offre avec un saint enthousiasme en holocauste pour le bien de sa patrie ? Ce que les filles d'Israël chantaient, c'était la résignation de la victime, admirable mouvement d'une piété mal éclairée sur la valeur d'un serment imprudent.

Avril 1893. — *Ezéchiel* XX, 25-26, par A. Van Hoonacker.

C'est encore des sacrifices humains qu'il s'agit dans ces deux versets d'après l'opinion que l'auteur attribue à Allioli et qu'on peut dire commune. Dieu a permis que les Israélites adoptassent les usages païens et entre autres qu'ils sacrifiassent leurs premiers-nés. Quoique tenté de se rallier à cette opinion, le savant professeur en propose une autre toute nouvelle au moins dans sa première partie. Voici son interprétation, précédée d'un examen raisonné de huit autres qu'il rejette. « Puisqu'ils m'ont méprisé, moi et les lois bienfaisantes, les ordonnances pleines de vie que je leur avais données, j'ai changé d'attitude à leur égard, et au lieu de mes bienfaits, je leur ai prodigué mes châtiments ». Ceux-ci étaient des « institutions à leur manière ». Quant au verset 26, « Ezéchiel vise simplement le précepte général qui oblige le peuple d'Israël à réserver, à donner tous les premiers-nés à Jéhovah. Il exprime une idée qui se retrouve fréquemment chez les prophètes, à savoir que le culte rendu à Jéhovah dans des conditions contraires à ses exigences morales, est rejeté par lui. » (P. 153 et 154). Nous doutons que cette nouvelle interprétation vienne à prévaloir, pour des raisons très fortes tirées du texte lui-même. On pourrait encore dire que des préceptes voulus immédiatement et directement par Dieu *n'étaient pas bons*, en l'entendant du mal de la peine, mais on ne peut pas dire de châtiments considérés comme une institution divine « qu'ils n'y trouveront pas la vie ». D'ailleurs outre que cette interprétation est moins littérale pour des *préceptes* et des *ordonnances*, le sens permissif est suffisamment indiqué par l'opposition entre *mes préceptes*, *mes ordonnances*, et ces préceptes qui n'étaient pas bons. Quant au second verset, il paraît connexe avec le verset 31 du même chapitre où il est question de passer les enfants par le feu. Nous préférons donc l'opinion commune sans méconnaître la science approfondie de l'histoire d'Israël et de l'exégèse contemporaine que suppose cette dissertation.

Août 1893. — *Examen critique de quelques synchronismes Assyrio-bibliques*, par H. de Moor.

Dans l'examen de cette question difficile, M. Vigouroux avait accordé plus de confiance aux textes cunéiformes qu'aux textes bibliques pour la raison toute simple que les chances d'altération étaient à peu près nulles dans une inscription, tandis que, possibles dans la transcription des manuscrits, elles devenaient très probables dans

la Bible à cause de l'impossibilité de faire concorder la chronologie des rois de Juda avec celle des rois d'Israël. M. l'abbé de Moor s'inspire de principes tout opposés, et en distribuant généreusement les périodes d'anarchie et les co-règnes nécessaires pour arriver au résultat désiré, il commence par établir l'union entre les deux chronologies bibliques. Puis il prend cette chronologie pour base et rejette résolument les témoignages assyriens qui lui sont opposés. Dans ce premier article, il croit que le vaincu de Karkar n'est point Achab, mais Joachaz. « D'après cette seconde supposition (d'une altération), le scribe assyrien aurait amputé la partie initiale Jo du nom du roi Joachaz et il n'en aurait conservé que la seconde partie, savoir Achaz, dont il aurait transformé ultérieurement la terminaison Z en B [u]. De là Akhab [u] pour Joachaz ». (P. 330).

La Civilta cattolica.

Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni (nos 1031, 1033, 1035, 1037).

Le R. P. de Cara continue l'étude sur les Héthéens dont le R. P. Semeria a déjà parlé (*Revue biblique* 1893, p. 449). Les Héthéens sont des Chamites et des Pélasges. De plus les Héthéens ou Kythes sont identiques aux Scythes préhistoriques habitants de la Colchide. Ce dernier pays est nommé Κύταια ou Αἶα. Sous la première forme on reconnaît aisément les Héthéens : or la seconde ne serait qu'une partie du mot composé Kythea, île ou terre des Héthéens. Cette déduction me paraît le point le plus contestable de cette brillante analyse historico-étymologique, car il est étrange qu'un nom commun soit devenu le nom propre d'un pays. Quant à l'affinité entre les Kythes et les Scythes, elle est établie en expliquant l'origine de l'*s* soit comme *s* prosthétique, soit comme représentant le mot *si* qui dans l'égyptien, langue chamitique, signifie fils.

Cette théorie ingénieuse est confirmée d'une manière frappante par ce que dit Hérodote de l'origine égyptienne des Colchidiens. Aussi le R. P. de Cara défend son autorité contre les critiques de M. Sayce. Cependant il ne suit pas l'historien grec jusqu'à admettre que les Colchidiens sont un rameau détaché de l'armée de Sésostris : pour lui ce sont les Hycsos, chassés d'Égypte par Ahmès et ses successeurs.

Le savant Jésuite range aussi parmi les Héthéens, c'est-à-dire parmi les Chamites, les Moschiens et Tibaréniens des auteurs grecs, Mosoch et Tubal de la Bible, et se pose immédiatement l'objection tirée du tableau des peuples de la Genèse (x, 2) d'après lequel Tubal et Mosoch sont fils de Japhet. Il la résout en disant qu'avant les Moschiens et Tibaréniens fils de Japhet, le pays a pu être occupé par des Chamites, et que la Bible n'affirme pas que les pays occupés par les Japhétides ne l'a pas été par des tribus d'autres races. Sans doute, mais ni la Bible ni le R. P. de Cara ne traitent la question au pur point de vue géographique.

Il s'agit de tribus puissantes parfaitement déterminées, qui ont été en lutte avec les Assyriens au temps où elles habitaient la Cappadoce et qui ont été refoulées vers la Colchide. Ce sont ces peuples que la Bible associe à Javan, non seulement dans la Genèse, mais dans Isaïe (LXVI, 19 (LXX), dans Ezéchiel (XXVII, 13). Il reste donc à savoir si les indices ethnographiques déjà relevés par F. Lenormant, qui s'était gardé d'en rien conclure, sont suffisants pour ranger parmi les Chamites des peuples que la Bible met constamment parmi les fils de Japhet. On peut en douter.

Katholik 1893, I (Heft 4, 5).

Die Emmaus frage und der Context des hl. Lucas, par le Dr M. Schiffers.

C'est encore la question d'Emmaüs, vraiment intéressante il est vrai, car il ne s'agit pas seulement de topographie, mais de l'exégèse d'un passage important de saint Luc et de sa conciliation avec les autres évangélistes. M. Schiffers s'est convaincu qu'en Allemagne on n'attache pas une importance capitale au chiffre de 60 stades. Les seules objections qu'on ait faites à son livre visent l'impossibilité de faire le trajet aller et retour et d'être rentré vers le soir. Il y répond donc avec un peu plus d'étendue qu'il ne l'avait fait dans la *Revue biblique* (1893, p. 26), et d'une manière parfaitement satisfaisante. Je ne sais pourquoi, insistant beaucoup sur ce point que les disciples rentraient chez eux, il ne cite pas l'autorité de saint Ambroise qui donne à l'un des disciples le nom d'Amao ou Amaon (1). Si, comme je le crois, l'étymologie proposée par le R. P. van Kasteren (2) est la meilleure, Ammaon, Emmaous, nous aurions là une indication de la patrie de l'un des deux voyageurs.

On peut donc considérer comme démontrés, et pour les exégètes et pour les palestinologues, les points suivants :

1. Amwâs est Emmaüs-Nicopolis.

2. Emmaüs-Nicopolis est l'Emmaüs de saint Luc, selon la tradition chrétienne depuis Eusèbe jusqu'aux croisés.

3. Eusèbe et saint Jérôme n'ont pas fait une identification savante, mais constaté une tradition locale représentée par une église.

4. La situation d'Amwâs est parfaitement conciliable avec les diverses données évangéliques sur les circonstances du voyage.

Reste la question des stades sur laquelle M. Schiffers passe trop facilement condamnation. Il est de fait cependant qu'aucun des maîtres de la critique textuelle ne s'est prononcé en faveur du chiffre 160. D'autre part, si Josèphe a bien 60 stades, l'existence d'un autre Emmaüs que Nicopolis à 60 stades de Jérusalem étant certaine, on est invinciblement porté à y voir celui de saint Luc.

Si donc on ne veut pas répéter indéfiniment les mêmes arguments pour et contre, il faut aborder les manuscrits.

S'il est constaté que tous ceux qui portent la leçon 160 sont en relation spéciale avec la Palestine ou subissent l'influence d'Eusèbe, s'ils forment une famille palestinienne, on conclura que le chiffre de 160 est une correction faite sous l'influence de la tradition d'Amwâs, et cette présomption sera confirmée si Josèphe donne 60 stades.

Si au contraire le texte primitif de Josèphe est 30 stades, il a fait allusion à Colonieh qui ne peut en aucune manière être considéré comme étant à 60 stades. Si d'ailleurs la leçon de 160 se trouve un peu partout, signe de catholicité et de vérité, on pourra admettre facilement qu'il a été changé en 60 pour être rapproché de celui de Josèphe, en vue d'une conciliation. Par contre-coup le chiffre primitif de 30 aura été changé en 60 dans Josèphe pour amener un accord plus parfait. On obtiendrait ainsi une entente désirable entre une tradition chrétienne aussi ancienne qu'aucune autre et le texte évangélique. On s'expliquerait très bien que les croisés, qui n'avaient aucun doute sur le chiffre de 60, ont dû chercher une localité qui y correspondît, et après divers tâtonnements se soient arrêtés à Koubeibeh.

(1) Sicut se Amaoni et Cleophæ seorsum jam vespere demonstraverat. (Com. in Lucam).

(2) *Rev. bibl.* 1892, p. 648.

Si telle est la marche à suivre, nul doute que M. Schiffers ne soit capable d'élucider ce dernier point d'un problème qui lui tient à cœur.

Theol. quartalschrift 1893 (Heft III).

Gethsemane, par le Prof. Dr Keppler.

Dans la revue catholique de Tubingue, M. le professeur Keppler aborde la question de Gethsemani. L'origine du mot est pressoir d'huile. C'était un lieu de campagne, dont le propriétaire n'est pas connu. D'après l'auteur, l'opinion du P. Ollivier que c'était la propriété de quelqu'un des membres de la famille de Jésus est une pure hypothèse. L'emplacement de Gethsémani est fixé par la tradition sans qu'on puisse indiquer des limites exactes. Mais où est le lieu de la prière ou de l'agonie? M. Keppler le met résolument dans la grotte actuelle. Cependant les textes anciens qu'il cite indiquent clairement que cette grotte trois fois sainte est celle où le Sauveur venait souvent se reposer avec ses disciples et à l'entrée de laquelle il a été trahi par Judas qui connaissait ses habitudes et pensait le prendre au piège. D'après le témoignage de sainte Sylvie, le lieu de l'agonie était plus haut, c'est-à-dire probablement au lieu où le montrent les Grecs, à l'angle sud-est extérieur du jardin des oliviers de Gethsémani. C'est un des points les plus assurés de la tradition de Jérusalem.

Le travail se termine par une description de la grotte et du jardin voisin.

Fr. M.-J. L.

Zeitschrisft des Deutschen Palaestina-Vereins.

Le bulletin allemand de Palestine dans le 4e fascicule du 15e volume (1893), donne une double explication de l'inscription hiéroglyphique du « Sachrat Eijub » (pierre de Job), trouvée, photographiée et estampée par Schumacher en 1884 à Scheich Sa'd. (La reproduction de cette pierre se trouve dans le 14e volume, p. 142). La première est du comte Schack-Schackemburg; il fait la part de ce qui, selon lui, serait certainement égyptien. Il pense que les hiéroglyphes représentent des mots sémitiques et il fait remonter cette inscription à la XVIIIe ou à la XIXe dynastie.

Le deuxième article est d'Adolf Erman, qui accepte en général les données indiquées, en les interprétant à sa manière. Il lit donc sur le Ier cartouche : Wsr-mc t-Rc, stp-n-Rc-Wesr-ma'-Re, choisi de Re. Les lignes suivantes sont transcrites ainsi : i'-K'-ʿn-i'-d'-p'-'n. Ce qui fait en hébreu אכנאצטן. Il croit que c'est le nom d'un dieu, mais d'un dieu non égyptien. Le Pharaon est Ramsès II, vers l'an 1300 avant J.-C.

Le Père van Kasteren donne un article dans ce même fascicule sur Scheich Sa'd, où l'on a découvert cette pierre. Selon lui, Scheich Sa'd est l'ancien Karnaim ou l'Astarothcarnaim du livre de la Genèse, xiv, 5. Le Révérend Père démontre que les anciens pèlerins placèrent à Scheich Sa'd, la patrie et le tombeau de Job.

Suit un travail du Dr Riess sur l'emplacement des anciens monastères, situés dans le désert de Juda. L'auteur cite le travail du P. van Kasteren, paru dans le 13e volume, p. 76-122, sur ces mêmes monastères et il en accepte les résultats. Il aurait pu mentionner également un travail important de M. Schick, qui, dans le 3e vol. p. 1-51, cherche ces monastères dans d'autres endroits. S'il avait discuté son opinion, le travail aurait gagné beaucoup en importance.

Dans un dernier article de M. Spiess nous trouvons, avec un plan très bien fait, une étude sur le portique royal du temple de Jérusalem.

Les fascicules 1 et 2 du XVIe volume continuent le travail commencé dans le XVe,

sur les noms anciens de la Palestine et de la Syrie. (La *Revue biblique* en a parlé dans le numéro de janvier 1893). Ce même fascicule contient la description d'un voyage de Schumacher dans le Hauran, Adjlum et la Belka. L'auteur s'est appliqué à bien préciser les distances. Il a ajouté la carte de son voyage.

M. Max van Berchem, de Genève, explique une inscription arabe; elle est datée de l'an 610 de l'hégire et contient deux noms célèbres dans l'histoire des croisades, Al-Malik al-muazzam et Conradin (Charaf ed-din). A propos des titres trouvés sur cette inscription, van Berchem donne un aperçu général des différents titres en usage parmi les musulmans. Enfin la revue des ouvrages et brochures qui traitent de la Palestine en 1892, nous en fait passer un nombre prodigieux devant les yeux. La Terre Sainte est à l'ordre du jour.

FR. CESLAS DIER.

REVUES FRANÇAISES.

La Science catholique.

Novembre 1892. — *L'Apocalypse, son auteur et son autorité divine.* — M. T. LAMY.

Janvier 1893. — *Les lettres de Tell El-Amarna et la Bible.* — A. J. DELATTRE, S. J.

L'auteur expose quelques-uns des résultats de cette merveilleuse trouvaille. Il ne croit pas que les Juifs soient mentionnés dans les tablettes cunéiformes, et renvoie tacitement à l'interprétation qu'il a donnée du célèbre passage dans le journal asiatique. Le mot *Jaudu* qui suit *sabe*, *les soldats*, ne serait pas un nom de race, mais devrait se traduire : « ils (les soldats) ont témoigné ».

Février. — *Les erreurs de mémoire des Évangélistes d'après Érasme.* — E. MANGENOT.

Notice historique sur une question redevenue actuelle. L'auteur est très ferme contre le système d'Érasme, sans vouloir lui donner une note théologique précise.

La Question biblique; quelques réflexions sur un article de Mgr d'Hulst. — J. B. JAUGEY.

L'auteur reproche à Mgr d'Hulst d'avoir donné droit de cité parmi les catholiques à une opinion qu'il juge dangereuse et fausse.

Mars. — *La Question biblique.* — M. Jaugey n'a pas cru devoir refuser l'insertion d'une réponse du R. P. Savi en faveur de l'opinion large, mais il réplique en maintenant sa première position.

Mai. — *Y a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées?* — J. CORLUY, S. J.

La réponse est négative et s'applique même aux *obiter dicta*. C'est une réponse au cardinal Newmann. Dans l'état actuel de la controverse, ce point ne saurait faire difficulté.

Des Noms de N.-S. Jésus-Christ dans l'Écriture. — Dom Georges LEGEAY, bénédictin de la Congrégation de France.

Opinion des saints Pères sur les noms donnés au Christ dans la Bible; leur diligence à poursuivre partout les allusions au Sauveur.

Juillet. — *Accord des concordistes et des liturgistes, ou Moïse historien et législateur dans le premier chapitre de la Genèse.* — E. PESNELLE, des PP. de la Miséricorde.

L'auteur présente une opinion qu'il croit destinée à réconcilier les deux partis,

(1) Les Revues françaises étant plus accessibles à nos lecteurs, nous nous bornons à des indications sommaires.

concordistes et idéalistes. En réalité il est concordiste modéré, mais concordiste, et son argumentation n'aboutirait qu'à dépouiller les idéalistes d'un de leurs moyens.

Le Nouveau Millénarisme, réponse aux Études religieuses. — L'abbé Bigou.

Le nouveau millénarisme, un millénarisme orthodoxe, n'apparaît encore que d'une manière sporadique, mais il se manifeste un peu partout. Quand on le donne comme une espérance consolante, il n'y a rien à en dire, si ce n'est que nous n'en savons rien, mais généralement on l'appuie sur une interprétation des prophéties. C'est ce que plusieurs RR. PP. S. J. n'ont pas voulu admettre, et c'est à eux que M. Bigou répond. Il a bien raison de dire qu'on ne peut donner un sens spirituel à toutes les prophéties, mais que répondrait-il à une interprétation qui verrait dans les allusions à un règne terrestre une forme imparfaite mais indispensable à l'infirmité humaine des voyants comme à l'économie de la révélation?

La pensée divine ne devait-elle pas se revêtir des images qui leur étaient familières ou resplendir au-dessus de l'horizon qui était le leur? Croire que dans la pensée du prophète il n'y avait là qu'une image choisie à dessein pour exprimer une chose spirituelle, c'est manifestement contraire au contexte, M. Bigou et les autres millénaires le démontreront facilement; prendre ces expressions à la lettre, c'est retomber dans une exégèse judaïque que les Pères ont généralement condamnée.

Août. — *Essai sur les enchaînements de l'histoire biblique, égyptienne et babylonienne, depuis le vingt-troisième jusqu'au vingt-cinquième siècle avant notre ère.* — De Moor.

Cette étude est conçue dans le même esprit que celle du Muséon. Elle se poursuit dans les numéros suivants.

Septembre. — *Une Interprétation nouvelle des soixante-dix semaines de Daniel.* — D. Tostivin.

Le sujet direct de la prophétie, c'est le peuple juif et la ville de Jérusalem, chacun avec une série de soixante-dix semaines.

L'Université catholique.

Janvier et février 1893. — *Les psaumes de Salomon.* — E. Jacquier.

La *Revue biblique* (janvier 1892) a annoncé l'édition des psaumes de Salomon par MM. Ryle et Montagne Rhodes James. M. l'abbé Jacquier, appréciant comme il convient l'intérêt de cette production, en a donné une traduction en français avec quelques notes.

Dans le numéro de février, il a ajouté une étude historique sur le même sujet. Ses conclusions et la traduction se rattachent d'assez près à l'édition anglaise, d'ailleurs fort remarquable.

Mars. — *Saint Paul : ses missions.* — E. Jacquier.

Étude critique de l'ouvrage de M. l'abbé Fouard.

Avril. — La Revue d'Écriture sainte du même écrivain contient un résumé de la polémique engagée autour de l'article de Mgr d'Hulst. M. Jacquier, avec une bonhomie qui n'est peut-être pas sans malice, voudrait : « que les tenants de l'école large rassemblassent toutes les erreurs scientifiques, historiques et chronologiques qu'ils pensent avoir découvertes dans les saintes Écritures; les partisans de l'école traditionnelle les expliqueraient, et peut-être qu'alors on s'apercevrait, moyennant concessions, qu'on est moins éloigné qu'il ne semble, de penser, les uns et les autres, à peu près de même ». Espérance un peu optimiste, à juger par le ton qu'a pris la polémique.

Septembre. — *L'Évangile selon saint Pierre.* — E. Jacquier.

Traduction de l'évangile apocryphe, suivie d'une étude sur ses rapports avec les évangiles canoniques.

Études religieuses.

Décembre 1893. — *Le sol en Égypte et en Palestine à propos de textes bibliques.* — P. A. J. Delattre.

Mars 1893. — *La Question biblique.* — P. J. Brucker.

Oppose « aux conseils que Mgr d'Hulst donne aux apologistes » « un *non licet* catégorique ».

Avril. — *Encore quelques mots sur la « question biblique ».* — P. J. Brucker.

Mai. — *Lettre de Mgr d'Hulst au P. J. Brucker.*

Août. — *Les Prophètes d'Israël, les prédictions des prophètes.* — P. J. Brucker.

Revue thomiste.

Mai 1893. — *Le Précurseur.* — Fr. M. J. Ollivier, des Frères Prêcheurs.

Charmant « crayon » qu'on voudrait retrouver dans une vie de Jésus par l'auteur de *la Passion.*

Le Correspondant.

Janvier 1893. — *La Question biblique,* par Mgr d'Hulst.

Avril. — *Les Juifs. Leur captivité en Chaldée,* par S. Em. le cardinal Meignan.

Revue des questions historiques.

Juillet 1893. — *La chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie*, par le R. P. Huyghe.

Revue des facultés catholiques de l'Ouest.

Décembre 1892. — *Une leçon d'hébreu : Histoire de Joseph dans ses rapports avec ses frères.* — Th. Pavie.

Avril 1893. — *La découverte du manuscrit d'Athmin.* — Dom Ferdinand Cabrol.

Revue chrétienne (*protestante*).

Février 1893. — *L'Inspiration de la Bible.* — Auguste Bouvier.

Mars. — *Le second Esaïe.* — Lucien Gautier.

Avril. — *L'Évangile selon saint Pierre.* — Adolphe Lods.

Étude évangélique. — Léopold Monod.

NÉCROLOGIE.

La *Revue biblique* a perdu, le 30 septembre de l'année dernière, un de ses plus précieux collaborateurs dans la personne du R. P. Savi, Barnabite. Encore à la fleur de l'âge, alors que les remarquables qualités de son intelligence et de son cœur avaient fait naître pour l'avenir les plus belles espérances, la mort est venue trancher le fil de sa courte existence.

Le P. Savi était né à Livourne le 6 juillet 1867. Vers la fin de ses études classiques, au milieu de circonstances qui donnèrent à sa vocation le cachet du miracle, il entra dans la Congrégation des Barnabites (27 janvier 1886). Ramener à la foi, au moyen d'une science méthodique et sévère, ceux qui l'avaient abandonnée par suite de déceptions intellectuelles, telle était son unique ambition. Il se sentait en forces d'y parvenir ; et à la secrète impulsion de son âme correspondaient les ordres des supérieurs. Appelé à Rome pour y terminer ses études, il s'y appliqua avec une telle ardeur qu'il faillit succomber après quelques mois. A peine rétabli, il reprit et acheva avec honneur les études classiques et théologiques, acquit de vastes connaissances en égyptologie sous la direction de M. Marucchi, étudia avec M. le Prof. Guidi les langues orientales, apprit seul l'allemand, l'anglais et le français qu'il était arrivé à écrire avec facilité, et trouva bien vite, dans la personne de M. de Rossi, un guide sûr et un ami affectueux et dévoué.

L'Histoire et la Bible étaient l'objet de sa passion. Ordonné prêtre au mois de septembre 1891, il commença à enseigner à ses jeunes confrères l'histoire ecclésiastique, interrompant ses leçons sur la période si obscure des origines, par d'intéressantes excursions dans le champ de l'histoire des religions. Le travail qu'il a publié sur la *Didachê* peut donner une idée de son enseignement. M. de Rossi, l'abbé Duchesne, l'abbé Batiffol, M. Schaff le félicitèrent vivement de ce premier essai. — Aux conférences d'Archéologie chrétienne, M. de Rossi l'avait chargé de communiquer les découvertes relatives à l'ancienne littérature chrétienne; et il publia même sur ce sujet, pour le Jubilé du Saint-Père, un intéressant petit volume : *Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica litteratura cristiana durante l'ultimo decennio* (Siena., S. Bernardin, 1893). Il avait presque achevé

et laisse inédite une histoire de l'introduction du Christianisme parmi les Mongols.

Il aimait la *Revue biblique,* en suivait avec intérêt la marche progressive, lui réservait le meilleur fruit de ses recherches. Nos lecteurs ont pu s'en convaincre par ses articles sur le *Papyrus du Fayoum, sur Emmaüs,* sur le *Lectionnaire de Silos.* Mais son activité prodigieuse dans le champ des études bibliques ne se limitait point à ces quelques travaux. A Rome, il était l'âme de la *Société d'Études bibliques* par ses communications dans les réunions privées et ses conférences publiques : trois de ces conférences, lues devant un auditoire nombreux et cultivé, durant l'année 1891-92, roulèrent sur l'Évangile de saint Jean. — Aussi, dans la séance d'ouverture, tenue au palais de la Propagande au mois de novembre dernier, le secrétaire termina son discours en déplorant la perte du P. Savi, dont il fit un brillant éloge auquel s'associa S. Ém. le Cardinal Vicaire, Lucido Maria Parocchi.

Outre ces travaux, il lut, peu de mois avant sa mort, à l'Académie de la Religion catholique dont il était membre, une étude sur l'histoire de la Vulgate du neuvième au treizième siècle, où se trouvent condensées les recherches faites à ce sujet en France, en Angleterre et en Allemagne. Au cercle Saint-Sébastien, en deux conférences consécutives il retraça l'histoire et les progrès du Bouddhisme, et dans une troisième discuta le mouvement imprimé de nos jours à la critique textuelle du Nouveau Testament.

Tous ces travaux et d'autres encore, comme la collaboration ordinaire à la *Rivista internazionale di scienze sociali* fondée naguère sous les auspices de Sa Sainteté, la fréquentation du cours universitaire, les continuels services qu'il rendait à la jeunesse intelligente de Rome, lui prodiguant son savoir et ses livres, et dont son humble cellule était devenue le rendez-vous, minèrent complètement sa santé : la phtisie galopante l'emporta en cent jours. Sa mort, annoncée par les premiers journaux d'Italie, par la *Rivista internazionale* (oct. 1893), par le *Bulletin critique* (15 nov.), sera pleurée longtemps encore par ceux qui l'estimaient pour les qualités extraordinaires de son intelligence ; qui aimaient son cœur ouvert à tous, ardent et communicatif; qui attendaient de lui les plus grands services à la gloire de la science catholique.

La Rédaction.

Le Directeur-Gérant : P. Lethielleux.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LA RÉVÉLATION

DU NOM DIVIN JÉHOVAH [1].

Le R. P. Barns publiait naguère dans cette *Revue* un très intéressant article sur *La Révélation du nom divin « tétragrammaton »*.

Nous voudrions, à notre tour, traiter cette importante et délicate question, mais dans un plan différent et plus vaste que celui du savant religieux.

Ce sera cependant dans le travail de celui-ci que nous prendrons notre point de départ.

Abordant le fameux verset 3e du chapitre VI de l'Exode, que je traduirai ainsi :

« Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que El-Schaddaï ; mais par mon nom Jéhovah, je n'ai point été connu d'eux », — le R. P. Barns émet des opinions qui ne nous semblent pas bien fondées.

Pour le savant religieux, l'antithèse n'est pas entre Jéhovah et Schaddaï, mais entre Jéhovah et El.

A quoi bon séparer *El*, nom commun de Dieu, de son qualificatif *Shaddaï,* puisque, — comme le reconnaît le R. P. Barns lui-même, — « cet adjectif n'est pas mis au hasard ; il a son importance »?

C'est donc entre l'expression El Shaddaï, non divisée, et le mot Jéhovah qu'il faut voir l'antithèse.

Mais il y a aussi antithèse entre la manière d'agir de Dieu avec les Israélites, et entre la manière d'agir de Dieu avec leurs pères, les patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Il faut donc rechercher com-

(1) Si nous nous servons du mot Jéhovah, c'est pour nous conformer à un vieil usage, pas scientifique, il est vrai, mais respectable. Nous continuerons aussi de dire : *Moïse*, quoique l'hébreu écrive *Mosché*. Dans la discussion d'un texte, il est quelquefois nécessaire de donner les noms propres tels qu'ils sont en hébreu ; mais en dehors de là, c'est rendre la lecture des articles sur la Bible inabordable pour les personnes qui ne connaissent pas la langue hébraïque. D'ailleurs, on ignore la véritable prononciation du nom ineffable, et pour nous qui partageons l'opinion de ceux qui rejettent le système des points-voyelles, comme trompeur et comme en contradiction avec les Septante, nous serions porté à croire que ce nom divin יהוה devrait se rendre par IÉVÈ.

ment Dieu a agi avec les uns et avec les autres, et ainsi on arrivera à découvrir le sens vrai des deux noms divins.

Là est toute la question.

I.

MANIFESTATION DE EL SHADDAI.

Quelle a été la manière d'agir de Dieu avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob? Un coup d'œil sur leur vie nous montre le Seigneur comblant les pères d'Israël de tous les biens terrestres, et leur faisant couler une vie tranquille, au milieu de leur nombreuse postérité, dans une contrée dont ils étaient les maîtres respectés.

Le nom divin El Shaddaï n'aurait-il pas de rapport avec cette situation?

El, c'est le nom commun de Dieu. Mais son qualificatif, *Shaddaï*, que signifie-t-il ?

« Il a toujours été traduit, écrit le R. P. Barns, par puissant, ou tout-puissant, exprimant la vigueur et l'énergie avec laquelle Dieu peut accomplir des prodiges dans la nature. » Ce serait là un sens bien vague qui ne répondrait pas à notre question.

Il est vrai que la plupart des exégètes font venir *Shaddaï* de *Shâdad* (שדד), « dévaster », et traduisent, comme la Vulgate, par « tout-puissant », *omnipotens*.

Nous nous écarterons de cette opinion en proposant de faire dériver « *shaddaï* du radical *shâdâh* (שדה) », qui signifie « répandre avec abondance », et d'où vient le mot *shâd* « mamelle » (1). Et nous dirons, en conséquence, que sous ce titre *El Shaddaï*, Dieu s'est manifesté comme la source de tous les biens temporels, c'est-à-dire comme la cause de l'accroissement et de la prospérité des familles, de la fécondité des troupeaux et de la fertilité des champs. En un mot, *El Shaddaï*, c'est *Dieu fécondateur*.

Reste à prouver que, sous cet aspect, Dieu s'est manifesté aux patriarches.

(1) Nous résumerons ici, en plusieurs points, pour ce qui concerne le mot *Shaddaï*, une étude que nous avons publiée en 1891, dans le *Muséon* de Louvain sous le titre de *El-Shaddaï et Jéhovah*. — Depuis cette publication, les *Commentaria in Pentateuchum Mosé*, d'Oléaster, nous sont tombés entre les mains. Nous avons été heureux de constater que le savant Dominicain proposait de faire dériver *Shaddaï* de *shâd* « mamelle ». « Si a *sad*, significabit Deum quatenus præbet ubertatem, seu bona sua in nos effundit : quemadmodum ab ubere lac diffunditur. » (*Comm. in Pent.* — Exod., cap. VI).

Ouvrons la Genèse : le nom *El Shaddaï* y est employé six fois.

1° Au chapitre XVII, Dieu apparaît à Abram et lui dit :

« Je suis *El Shaddaï*... je te *multiplierai* beaucoup... et tu deviendras le *père d'une multitude de nations.* »

Puis après lui avoir changé son nom :

« *Je te rendrai très fécond*, tu deviendras des nations, des rois sortiront de toi. »

2° — Au chapitre XXVIII, 3, Isaac bénissant son fils Jacob, lui dit :

« Que *El Shaddaï* te bénisse,
qu'il *te rende fécond* et te *multiplie,*
afin que tu deviennes une assemblée de nations. »

3° — Au chapitre XXXV, 10-12, c'est Dieu lui-même qui vient confirmer sur Jacob la bénédiction de son père :

« Je suis *El Shaddaï* : sois *fécond* et *multiplie*; une nation et une assemblée de nations *naîtront de toi,* et des rois *sortiront de tes reins.* »

4° — Au chapitre XLIII, 14, Jacob se sert de l'expression *El Shaddaï*, comme du nom ordinaire de son Dieu, sans qu'on puisse rien en conclure pour le sens :

« Que *El Shaddaï* vous fasse trouver grâce devant cet homme »,

dit-il à ses fils qui vont pour la seconde fois en Égypte.

5° — Au chapitre XLVIII, 3, 4, Jacob raconte à son fils Joseph l'apparition d'El Shaddaï du chapitre XXXV :

« *El Shaddaï* m'a apparu à Louz, dans la terre de Chanaan, et il m'a béni. Il m'a dit : Je te rendrai *fécond*, je te *multiplierai*, et je te ferai devenir une assemblée de peuples. »

6° — Au chapitre XLIX, 25, Jacob mourant comble son bien-aimé Joseph de toutes sortes de bénédictions :

« Le Dieu de ton père t'aidera;
et *Shaddaï* te comblera
des bénédictions des *cieux en haut*,
des bénédictions de *l'abîme en bas,*
des bénédictions des *mamelles* et de la *matrice.* »

On ne peut être plus explicite.

Les « bénédictions des cieux en haut », c'est la rosée des cieux qui, en Orient, tombe chaque matin, et de laquelle dépend la fertilité des champs (1).

(1) Cf. Gen., XXVII, 28; Deut., XXXIII, 13, 28.

Les « bénédictions de l'abîme en bas », ce sont les sources, les puits, qui, comme on le constate dans la Genèse, sont d'une importance majeure pour les tribus de pasteurs (1).

Enfin, par « bénédictions des mamelles et de la matrice », il faut entendre l'abondance des enfants et des troupeaux (2).

L'examen est complet (3) et concluant, croyons-nous.

Lorsque Dieu dit : « Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob, en tant que El Shaddaï », il faut donc traduire que Dieu a donné une grande fécondité aux patriarches, à leurs champs et à leurs troupeaux.

II.

MANIFESTATION DE JÉHOVAH.

Il nous resterait à faire, pour la seconde partie du verset 3 du chpitre VI de l'Exode, le même travail que pour la première partie, c'est-à-dire nous demander, pour bien déterminer le sens de *Jéhovah,* sous quel aspect Dieu s'est manifesté aux Israélites, comment il a agi à leur égard.

(1) Gen., XXI, 25; XXVI, 15-22.

(2) Il est intéressant de remarquer dans ce verset le rapprochement du mot *Shadaim* (שׁדים) « mamelles », avec le nom divin *Shaddaï* (שׁדי). On reconnaît aussitôt la parenté des deux mots qui évidemment découlent l'un et l'autre, comme nous l'avons déjà dit, du radical *shâdâh* (שׁדה), lequel indique la profusion, l'abondance, et par conséquent la fécondité. — On peut également rapprocher le nom *Shaddaï* du radical *sâdâh* (שָׂדָה avec *sin*), qui renferme l'idée d'amplitude et qui a donné naissance au mot *sâdêh* (שָׂדֶה), « campagne, champs, moissons ». Nous sommes toujours en présence d'un radical exprimant l'abondance et la fécondité.

(3) On nous objectera peut-être que le nom El Shaddaï se trouve dans d'autres livres de la Bible et avec un sens tout autre. En effet, ce nom divin est encore employé : une fois dans l'Exode (dans le verset que nous étudions), deux fois dans les Nombres, deux fois dans Ruth, trente et une fois dans Job, deux fois dans les Psaumes, une fois dans Isaïe, deux fois dans Ézéchiel et une fois dans Joël. Quant au sens du nom El Shaddaï dans ces divers passages, nous ne pouvons que renvoyer à notre étude du *Muséon* de Louvain (avril-juin 1891), où chaque verset est étudié à part. Qu'il nous suffise de dire que, — en dehors du livre de Job qui donne à Shaddaï le même sens que la Genèse, et des passages des Nombres et de Ruth, desquels il a n'y rien à conclure, — seuls les Psaumes et les Prophètes cités emploient ce nom divin avec le sens évident de « dévastateur », le faisant dériver non plus de *Shâdâh* (שָׁדָה) « verser avec abondance », mais bien de *Shâdad* (שָׁדַד) « dévaster ». Mais dans l'étude présente, nous avons à nous préoccuper du sens de Shaddaï, dans la Genèse seulement. Quant à cette différence entre la Genèse et les Prophètes, on doit en conclure simplement que ces derniers semblent n'avoir pas compris le sens primitif du mot Shaddaï. Ils l'ont fait venir d'un radical autre que celui d'où il dérivait plus anciennement. Cela prouve une fois de plus l'antiquité des récits génésiaques.

Dans la Genèse, Dieu s'est manifesté sous l'un de ses attributs, *Shaddaï* « le fécondateur ». Comme tel, il a été un Dieu pacifique, le Dieu des agriculteurs et des pasteurs.

Dans l'Exode, c'est tout différent. C'est un Dieu guerrier qui conduit les Israélites à la conquête de contrées qu'il veut enlever aux populations maudites de Chanaan. L'armée d'Israël s'appellera « l'armée de Jéhovah (1) »; l'ange qui la dirigera, prendra le nom de « chef de l'armée de Jéhovah (2) »; les hauts faits de cette armée seront inscrits dans le « Livre des guerres de Jéhovah (3) », et lorsque l'Égyptien aura été englouti dans les flots de la mer Rouge, Israël délivré proclamera Jéhovah « un grand guerrier (4) ».

Retrouve-t-on tout cela dans le mot Jéhovah?

Nous n'établirons pas l'étymologie de ce nom divin. Le R. P. Barns l'a fait savamment dans son travail.

Jéhovah, c'est l'*Être*, « l'Être simplement sans rien ajouter », dit Fénelon; c'est le véritable nom de Dieu, et non pas la manifestation divine sous un de ses attributs, comme le nom El Shaddaï.

Ou bien encore — pour rendre plus exactement le mot Jéhovah ou Iévé, qui est la troisième personne du singulier du verbe *être*, — c'est « Celui qui est », c'est-à-dire le seul Dieu qui soit, qui existe, qui vive. « Je suis le Vivant », répète à chaque instant Jéhovah (5).

Ainsi l'ont compris les écrivains sacrés. D'après eux, il n'y a personne de semblable à Jéhovah (6); il est le seul Jéhovah, le seul qui soit (7); il est le premier, il est le dernier; il n'y a point d'autre Dieu (8) que Jéhovah, le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs (9). Tout ce qui est a reçu l'être de l'Être par excellence, de Jéhovah (10), et c'est de lui que toute chair tient la vie (11). Tout appartient donc à Jéhovah, les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qui l'orne (12). Aussi la terre ne doit pas être absolument vendue, car elle est à Jéhovah (13). Enfin Jéhovah est le Maître, le Dominateur, le Souverain, le grand Roi de toute la terre (14).

C'est donc comme le seul Dieu existant, comme le grand Être, comme

(1) Exode, VII, 4; XII, 41.

(2) Josué, V, 14, 15.

(3) Nombres, XXI, 14; rapprocher de Exode, XVII, 14.

(4) Exode, XV, 3.

(5) Nomb., XIV, 21, 28; Deut., V, 26; XXXII, 40; Jos., III, 10; I Reg., XVII, 26; IV Reg., XIX, 4. Comme le fait d'ailleurs remarquer Gesenius (*Thesaurus*), il n'y a pas de différence entre חָיָה (hâiâh), *vivre*, et הָיָה (hâiâh), *être*.

(6) Isa., XLIV, 7. — (7) Deut., VI, 4; Isa., XXXVII, 20. — (8) Deut., IV, 35; Isa., XLIV, 6, 7. — (9) Deut., X, 14. — (10) Isa., XLIV, 24. — (11) Nomb., XVI, 22; XXVII, 16. — (12) Ex., IX, 29; XIX, 5; Deut., X, 14, 21. — (13) Levit., XXV, 23; Ex., XIX, 5. — (14) Ex., XXXIV, 23; Jos., III, 11, 13.

le Maître du Monde, que Dieu se manifeste aux Israélites dont il se servira pour renverser les royaumes, pour détruire les peuples et installer d'autres peuples à leur place.

Comme résumé, nous dirons avec le R. P. Barns (1) : « Dieu ne change pas ; mais ses rapports avec l'humanité ne sont pas toujours les mêmes. Le *nom* de Dieu dans l'Écriture exprime précisément l'aspect sous lequel Dieu se manifeste à l'homme. »

Mais il nous reste d'autres points à examiner.

III.

LES DEUX RÉCITS DE LA RÉVÉLATION DU NOM DE JÉHOVAH.

De cette parole mise par Moïse dans la bouche de Dieu : « Je n'ai pas été connu des patriarches par mon nom Jéhovah », faut-il conclure qu'avant Moïse ce nom était inconnu, que c'est Moïse qu'il l'a fait connaître aux Israélites?

Sur ce point, les opinions sont multiples et contradictoires.

Mais avant d'entrer dans l'examen de ces diverses opinions, il convient d'établir certains faits.

Si l'on n'est pas arrivé jusqu'ici à une solution satisfaisante de la question que nous venons de poser, cela pourrait bien venir de ce qu'on n'a pas assez tenu compte des divers documents dont est formé le Pentateuque.

La présence, dans la Genèse surtout, de documents où le nom *Jéhovah* est uniquement employé auprès d'autres documents où ce nom divin ne paraît jamais et est remplacé par *Elohim*, a été admise même par les plus prudents exégètes catholiques (2).

De cette constatation est venue la distinction entre les *documents élohistes* et les *documents jéhovistes*. La division des documents sous ce double aspect se remarque assez visiblement aussi dans les premiers chapitres de l'Exode (3), jusqu'au verset 3 du chapitre VI. A la suite de ce verset, les

(1) Art. cit., p. 347.

(2) Avec le R. P. Barns, nous citerons M. Vigouroux :

« De ce que la Genèse peut être composée de deux documents antiques, l'un élohiste, l'autre jéhoviste, il ne s'ensuit donc nullement que Moïse n'en est pas l'auteur, parce que ces documents ont pu préexister à Moïse ». (*Les Livres saints*, t. III).

(3) « On peut donc accepter, si l'on veut, l'hypothèse élohiste-jéhoviste, sans que l'origine mosaïque du Pentateuque ait à en souffrir, puisque la distinction des noms divins n'est sensible que dans la Genèse et les six premiers chapitres de l'Exode, et qu'à partir de là elle n'apparaît plus, à parler exactement ».

Vigouroux, *ibidem*.

deux narrateurs, employant l'un et l'autre le nom de Jéhovah, désormais révélé pour tous, ce n'est plus la présence ou l'absence de ce nom divin qui permettrait de distinguer les documents; il y a d'autres indices que nous n'avons pas à indiquer ici.

Il est un fait particulièrement frappant, c'est que dans aucun des récits qui narrent les manifestations d'El Shaddaï, ne paraît le nom Jéhovah (1) : ce sont des documents élohistes. Il doit en être ainsi, puisque le même document nous dit dans l'Exode que c'est El Shaddaï et non Jéhovah que les patriarches ont tout particulièrement connu.

Le narrateur jéhoviste, au contraire, ignore absolument El Shaddaï; Jéhovah est le seul Dieu connu de lui depuis les origines.

Mais pour la solution de notre thèse, qu'on veuille bien nous suivre dans les premiers chapitres de l'Exode; nous montrerons les différentes manières de voir les deux narrateurs.

Disons d'abord que les chapitres I et II tout entiers appartiendraient au document élohiste. Le jéhoviste serait représenté dans les chapitres III, IV, V et le premier verset du chapitre VI; à partir de ce verset reprendrait le récit élohiste (avec le nom Jéhovah, bien entendu).

Comme l'a fait M. Vigouroux pour le récit du déluge, nous allons exposer un tableau contenant les deux récits abrégés de la manifestation de Jéhovah dans l'Exode.

Récit jéhoviste.	*Récit élohiste.*
CH. III.	CH. VI.
Dieu dit à Moïse qu'il l'envoie vers les enfants d'Israël.	
Moïse objecte que ceux-ci lui demanderont le nom du Dieu de leurs pères (v. 13).	
Dieu répond : *Je suis qui suis*... tu diras aux enfants d'Israël : *Je suis* m'envoie vers vous (v. 14).	Dieu parla à Moïse et lui dit : « Je suis Jéhovah. J'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que El-Shaddaï, mais par mon nom Jéhovah, je n'ai pas été connu d'eux. » (v, 2-3).
Et encore : Jéhovah, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous : c'est mon nom pour toujours et dans toutes les générations (v. 15).	
Ordre d'assembler les enfants d'Israël (v. 16);	

(1) Au ch. XVII, 1, on lit, il est vrai : « *Jéhovah* apparut à Abram et lui dit : « Je suis *El Shaddaï*... » Mais il semble que le mot Jéhovah a été introduit postérieurement par celui qui a réuni les divers documents, à la place du mot *Elohim* qui se trouve seul dans tout le reste de la narration.

et de leur dire : Je vous ferai sortir de la misère d'Égypte au pays du Cananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phérésien, de l'Hévéen et du Jébuséen... (v. 17).

« J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner le pays de Canaan, pays où ils ont séjourné comme étrangers. » (v. 4).

Le Phaaron ne leur permettra pas de partir, si ce n'est par la force. Alors Dieu fera des prodiges après lesquels le Pharaon les laissera partir (v. 19-20).

Dieu délivrera les enfants d'Israël et les rachètera par de grands jugements; il sera leur Dieu et leur donnera le pays promis à leurs pères (v. 5-8).

CH. IV.

Moïse objecte que les Israélites ne le croiront pas (v. 1).

Dieu lui indique les prodiges qu'il devra opérer pour se faire croire: verge devenant serpent, lèpre, eau changée en sang (v. 2-9).

Moïse objecte aussi sa difficulté de langue (v. 10).

Dieu lui indique Aaron pour son porte-parole (v. 11-16).

Moïse et Aaron rendent compte aux Israélites de leur mission et opèrent les prodiges (v. 29-30).

Le peuple d'Israël croit (v. 31).

Moïse parle aux enfants d'Israël qui ne veulent pas l'écouter (v. 9).

Dieu dit à Moïse d'aller trouver le Pharaon. Moïse répond : « Puisque les enfants d'Israël ne m'ont pas écouté, comment le Pharaon m'écouterait-il, moi qui ai la parole lourde? » (v. 11-12).

(Cf. *Récit jéhov.*, ch., iv, 10.)

CH. V.

Moïse et Aaron se rendent auprès du Pharaon pour accomplir leur mission (v. 1-3).

Le Pharaon les renvoie et augmente les corvées des Israélites (v. 4-19).

Les Israélites font des reproches à Moïse et à Aaron (v. 20-21).

Moïse se plaint à Dieu que depuis sa visite au Pharaon les Israélites soient plus maltraités (v. 22-23).

CH. VI.

Jéhovah dit à Moïse : « Maintenant tu verras ce que je ferai au Pharaon ; il les

renverra de force, et même il les chassera de son pays. » (v. 1).

CH. VII.

Dieu donne à Moïse son frère Aaron comme porte-parole devant Pharaon (v. 1-2). (Cf. *Récit jéhov.*, ch. IV, 11-16).

Dieu endurcira le cœur du Pharaon, et il fera de nombreux prodiges ; le Pharaon n'écoutera pas, mais Dieu fera sortir les Israélites par de grands jugements (v. 3-5).

(Cf. *Récit jéhov.*, ch. III, 19-20).

Inutile de continuer plus longuement le parallèle. Ce tableau suffit pour ce que nous avons à expliquer.

Ne nous arrêtons pas à démontrer que les contradictions qui, de prime-abord, semblent exister entre les deux récits, ne sont qu'illusoires. L'ordre des faits est différent; un récit peut être plus complet sur un point et moins sur un autre. En somme, les deux narrations se complètent, et contiennent, en plus, des variantes qu'on ne pourrait objecter contre la véracité des faits racontés.

Ces deux documents sont précieux et respectables, ainsi que l'a jugé celui qui, sous l'œil de Dieu, les a pieusement recueillis.

Pour mieux faire constater l'existence de ces deux récits de l'Exode, nous montrerons, dans la Genèse, leurs correspondants en ce qui concerne l'annonce de l'un des événements.

Il s'agit de la promesse faite à Abraham de la possession par ses descendants du pays de Canaan.

Voici sous quelle forme les documents *jéhovistes* de la Genèse et de l'Exode font cette annonce.

Genèse, XV, 18-21.

En ce jour Jéhovah fit alliance avec Abraham et lui dit :

Je donne cette terre à ta race depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve Phrate : le Kinéen, le Kénézéen, le Kadmonéen, l'Héthéen, le Phéréséen, les Raphaïm, l'Amorrhéen, le Cananéen, le Gergéséen et le Jébuséen.

Exode, III, 17.

Je vous ferai passer de la misère d'Égypte au pays du Cananéen, de l'Héthéen, de l'Amorrhéen, du Phéréséen, de l'Hévéen, du Jébuséen (et du Gergéséen, *d'après les Septante et le Samaritain*).

Abstraction faite d'une peu importante différence dans le nombre des peuples, le texte de l'Exode se refère absolument au texte de la Genèse.

La même promesse, sous une autre forme, se trouve avec non moins de ressemblance dans les documents *élohistes* de la Genèse et de l'Exode. Qu'on en juge.

Genèse, XVII.	*Exode*, VI.
1. Je suis El Shaddaï, marche devant moi et sois parfait.	2. Je suis Jéhovah.
	3. J'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que El Shaddaï, mais par mon nom Jéhovah je n'ai pas été connu d'eux.
2. J'établirai mon alliance entre moi et toi et je te multiplierai beaucoup.	4. J'ai aussi établi mon alliance avec eux pour leur donner la terre de Canaan, la terre de leur pèlerinage où ils ont pèleriné.
8. Je te donnerai à toi et à ta race après toi la terre de ton pèlerinage, toute la terre de Canaan, en héritage perpétuel, et je serai pour eux Dieu.	7. Je vous prendrai pour peuple et je serai pour vous Dieu.

Il serait superflu d'insister.

*
* *

Il y a donc dans l'Exode deux récits parallèles, l'un jéhoviste, l'autre élohiste, racontant la révélation du nom divin Jéhovah.

Ceci posé, revenons à notre thèse qui est celle-ci. Du texte de l'Exode : « Je n'ai pas été connu des patriarches par mon nom Jéhovah », faut-il conclure qu'avant Moïse ce nom était inconnu?

Sur ce point, il semble y avoir, à première vue, contradiction entre les deux récits.

D'après le jéhoviste, il y aurait eu non pas révélation, mais explication du nom Jéhovah. L'élohiste au contraire déclarerait que ce nom n'était nullement connu avant Moïse.

Mais établissons bien le sens du texte : « Par mon nom Jéhovah, je n'ai pas été connu d'eux. »

On remarquera d'abord qu'il s'agit uniquement des patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Dieu s'est manifesté à eux en tant que El Shaddaï, comme la source de toute fécondité. Mais leurs ancêtres, Tharé, Sem, Noé et même Adam, ne sont pas en question. Le texte n'insinue pas que ceux-ci n'ont pas connu Dieu par son nom Jéhovah, pas plus qu'il ne dit que Dieu se soit manifesté à eux en tant que El Shaddaï.

C'est déjà un point important acquis.

D'autre part, il importe de se rendre un compte complet des expressions.

Que signifie : « Connaître quelqu'un par son nom? (1) » Dans l'Exode même nous trouvons la réponse à cette question.

Au chapitre XXXIII, v. 12, Moïse rappelle à Jéhovah qu'il lui a dit : « *Je t'ai connu par ton nom* (2), et tu as trouvé grâce devant mes yeux. »

Et au vers. 17, c'est Jéhovah, qui répète à Moïse : « Je ferai ce dont tu m'as parlé, parce que tu as trouvé grâce devant mes yeux, et que *je t'ai connu par ton nom.* »

Il ne s'agit pas dans ces textes de la connaissance du nom lui-même ; il est évident que Jéhovah connaissait le nom du législateur d'Israël. Mais ce dont il s'agit, c'est d'une connaissance intime de la personne de Moïse : connaissance de ses sentiments, des secrets les plus cachés de son cœur. Cette connaissance est l'indice d'une amitié toute spéciale; ce que confirme d'ailleurs l'autre expression : « Tu as trouvé grâce à mes yeux. » Il y a là, en effet, une marque de prédilection, venant précisément de ce que Jéhovah connaît Moïse à fond et qu'il sait pouvoir compter sur lui. Les Septante rendent bien cette pensée, lorsqu'ils traduisent : « Je t'ai connu par ton nom », par « οἶδα σε παρὰ πάντας : je t'ai connu, je t'ai distingué entre tous », expression, dit Rosenmüller (3), qui convient aux familiers d'un prince.

Cette parole : « Je n'ai point été connu des patriarches par mon nom Jéhovah », signifierait donc que les patriarches n'avaient point connu Jéhovah dans l'intimité, c'est-à-dire qu'ils n'avaient jamais éprouvé ce qu'il y a de force et de puissance cachées sous ce nom divin. Tout autrement en fut-il des Israélites qui vécurent dans l'intimité de Jéhovah, conversèrent journellement avec lui; qui virent de leurs yeux « la force et la puissance de son bras » ; qui, sous sa conduite, renversèrent les royaumes, chassèrent les peuples de leurs fertiles contrées où ils s'installèrent à leur place.

Avec cette explication nous arrivons aussi à cette conclusion très importante : le récit élohiste et le récit jéhoviste de la révélation du nom Jéhovah, loin de se contredire, comme l'affirment les rationalistes, s'accordent complètement.

D'après le narrateur élohiste, venons-nous de dire, le nom Jéhovah n'aurait pas été compris jusqu'alors; on n'aurait pas connu tout ce qu'il y avait de puissance cachée sous ce nom.

(1) Il est vrai qu'il n'est pas dit : « *par* mon nom (בשמי) je ne leur ai pas été connu » ; mais simplement : « *mon nom* (שמי) je ne leur ai pas été connu » ; ce qui est incompréhensible. Aussi les hébraïsants n'hésitent pas à dire qu'il faut lire comme s'il y avait « בשמי, *par* mon nom. »

(2) וְיַדַעְתִּיךָ בְשֵׁם

(3) In Exod., XXXIII.

C'est également l'opinion du narrateur jéhoviste, puisque, pour faire comprendre toute la force de ce nom, il en donne l'étymologie : « *Eheieh ascher eheieh*, je suis celui qui est. »

Nous conclurons donc sur ce point que l'un et l'autre document prétendent révéler non pas le *mot* Jéhovah, mais le sens et la puissance de ce mot.

*
* *

Pourquoi alors, demandera-t-on, l'un des documents emploie-t-il toujours le nom Jéhovah, tandis que l'autre ne s'en sert jamais? Pour répondre et à cette question, il nous faut entrer dans le plein domaine de l'hypothèse.

Si l'auteur élohiste a évité, jusqu'au chapitre VI de l'Exode, l'emploi du nom de Jéhovah, ce pourrait être, dirons-nous, qu'il a jugé que l'action de Dieu, en tant que Jéhovah, ne s'étant manifestée vraiment qu'à la sortie d'Égypte, il ne convenait pas de faire intervenir ce nom auparavant. C'est comme *El Shaddaï*, c'est-à-dire, comme source de toute fécondité que Dieu s'est manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob; c'est comme Dieu en général, *Elohim*, sans caractère spécial qu'il a agi avec l'humanité depuis Adam jusqu'au père d'Abraham : c'est donc ces noms divins, d'après le caractère de ces diverses époques, qu'a employés le narrateur élohiste.

Le narrateur jéhoviste, de son côté, a pu penser, dirons-nous aussi, que, le nom Jéhovah étant le grand nom de Dieu, tout spécialement cher aux Israélites, — puisque c'est sous ce nom qu'il les délivra de la servitude d'Égypte, — il convenait, écrivant l'histoire des origines du peuple chéri de Jéhovah, de désigner Dieu sous ce nom divin.

Nous serions en présence de deux auteurs narrant les mêmes faits, mais avec des plans et des buts différents.

D'ailleurs, rien de ce que nous venons de dire n'empêche d'admettre que ce nom, quoique incomplètement compris, ait été employé par les patriarches antédiluviens et postdiluviens concurremment avec les autres noms divins, El Shaddaï, Elohim, etc... Rien n'empêche même que, du temps d'Enos, « on ait invoqué par le nom Jéhovah ».

Mais il importe alors de savoir à quelle époque faire remonter l'origine du nom Jéhovah.

IV.

ORIGINE DU NOM JÉHOVAH.

Le R. P. Barns, dans sa remarquable étude, a, il est vrai, abordé

cette question. Mais notre travail ne fera pas double emploi avec le sien; car notre plan est tout différent. Nous chercherons spécialement dans les textes bibliques la solution de ce problème.

C'est aux seuls documents jéhovistes de la Genèse et de l'Exode, que tout naturellement il faut avoir recours pour rechercher l'origine du nom Jéhovah.

Les rationalistes n'admettent pas que ce nom divin ait été connu de Moïse. On leur objecte, comme l'a fait le R. P. Barns, le nom de la mère du législateur d'Israël, Jocabed, qui est formé de deux mots hébreux signifiant « Jéhovah est gloire ». La conclusion serait donc que le nom de Jéhovah était connu dans la famille de Moïse avant la naissance de celui-ci. Car il est difficile d'admettre la thèse rationaliste qui fait Moïse changer le nom de sa mère après la manifestation de Jéhovah. Au moment de cette manifestation, Moïse avait quatre vingts ans et il est bien probable que Jocabed n'existait plus. La solution du professeur d'histoire des religions à l'université de Leyde, M. Tiele, qui consiste tout simplement à déclarer que « le caractère historique de Jocabed est douteux (1) », n'est pas une solution, c'est une fuite (2).

Voici comment ce rationaliste, ainsi que certains autres, explique l'origine du culte de Jéhovah chez les Israélites.

Jéhovah aurait été le Dieu de la tribu madianite dont Jéthro était le chef et le grand prêtre. Pendant son exil, Moïse fit la connaissance de ce Dieu de son beau-père et s'adonna à son culte. « Il fit de son propre Dieu, du Dieu qu'il avait appris à connaître et à adorer dans le désert, le Dieu protecteur du peuple qu'il réunit et qui lui dut son premier caractère national (3). »

Tout ingénieuse que soit cette hypothèse, elle ne fait que reculer la question de l'antiquité du tétragramme divin. Car, qu'est-ce que les Madianites? Ne sont-ce pas les descendants d'Abraham par Cétura? Par conséquent, si Moïse a trouvé le culte de Jéhovah dans la tribu de son beau-père; si les Madianites regardaient Jéhovah comme leur dieu national, il faut admettre que cette tribu tenait ce Dieu et ce culte de leur

(1) *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, trad. de Collins (Paris, 1882), p. 350.

(2) Nous ne parlerons pas du mot *Moriâh* (Gen., XXII, 2); car la plupart du temps les noms de lieux de la Genèse ont été employés par anticipation. — Il est remarquable que, même dans les documents jéhovistes de la Genèse, pas un seul nom propre soit composé avec le nom *Jéhovah;* tandis que les noms composés avec le nom divin *El* ou *Elohim* y abondent, comme dans les documents élohistes, v. g. : Mehuiaël, Metuscaël (Gen., IV, 18); Bethel (XII, 8); Bethouel (XXIV, 15), et même Israël (XXII, 23).

(3) Tiele, *ibid.*, p. 351.

père Abraham. Cela prouverait uniquement que Jéhovah fut connu du patriarche Abraham, père commun des Israélites et des Madianites. Et puis, dans quel passage des Livres saints a-t-on puisé cette idée que les Madianites adoraient Jéhovah? Qu'on cite ce passage.

Le récit de l'Exode contredit lui-même l'opinion que Moïse aurait imposé un Dieu nouveau aux enfants d'Israël.

Élevé dès sa plus tendre enfance (1) dans le palais de l'oppresseur des Israélites, dont il jouit des faveurs; vivant de la vie des Égyptiens, instruit dans leurs sciences, participant aux honneurs royaux rendus à sa mère d'adoption, Moïse devait être pour les Israélites comme un de ces parvenus dont on se défie surtout dans les temps de persécution. Quelle que fût la sympathie que, dans le secret de son cœur, il pût éprouver pour ses malheureux frères, ceux-ci ne voyaient son intervention que d'un mauvais œil (2).

Moïse n'était donc pas dans les conditions voulues pour en imposer aux Hébreux. Il en avait lui-même conscience et voyait bien les difficultés qu'il aurait à surmonter, lors de sa mission divine, non pas pour imposer à Israël un Dieu nouveau, mais pour le convaincre qu'il venait au nom du Dieu de ses pères. Ce nom, il ne le connaissait pas, et il savait que les Israélites soupçonneux le lui demanderaient. C'est ce que nous révèle cette question faite par Moïse à Dieu : « Quand j'aurai dit aux enfants d'Israël : Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous; alors *s'ils me demandent : Quel est son nom? Que répondrai-je* (3)? »

Cette question de Moïse ne renverse-t-elle pas absolument l'hypothèse de M. Tiele et consorts? Loin d'enseigner aux Israélites un Dieu nouveau, Moïse avait donc au contraire à leur parler d'un Dieu connu d'eux, mais inconnu jusqu'alors de lui.

Reuss donne de ce passage une tout autre interprétation.

« Moïse, écrit-il (4), fait une nouvelle objection. Il veut bien accomplir sa mission, mais l'écoutera-t-on? S'il vient au nom du Dieu des patriarches, le peuple dira : Quel est ce Dieu? Cette supposition dans

(1) Exode, II, 9-10.

(2) *Ibid.*, II, 13. 14.

(3) *Ibid.*, III, 13. — M. Jh Halévy (*Rev. des Études juives*, 1884, p. 168) suppose que les Hébreux devaient poser cette question à Moïse, afin de s'assurer si « malgré les vicissitudes qui l'avaient si longtemps tenu éloigné en pays étranger, il restait attaché à la foi de ses ancêtres ». Il faudrait alors supposer aussi que Moïse a connu le nom du Dieu de ses pères, mais qu'il l'a oublié pendant son exil, puisqu'il prie Dieu de le lui apprendre. Est-ce admissible? M. Halévy ne tient pas d'ailleurs à cette hypothèse. « En tout cas, ajoute-t-il, ce n'est pas ce passage qu'on peut invoquer pour établir l'introduction tardive de Jahwé chez le peuple d'Israël. »

(4) *La Bible : l'histoire sainte et la loi*, t. II, p. 9, note 2.

la bouche de Moïse est inconcevable si les Israélites en Égypte adoraient le seul vrai Dieu; elle sera très naturelle et légitime dans le cas contraire. Il faut donc que le ministère de Moïse, de purement politique qu'il aurait été sans cela, devienne un ministère prophétique. Il faut qu'il commence par la révélation du vrai Dieu. »

En résumé, d'après Reuss, Moïse ignorait le nom du Dieu des patriarches, et cette ignorance aurait été partagée par les Israélites eux-mêmes.

Quant à nous, nous admettons l'ignorance de Moïse sur ce point, mais non pas celle des Israélites. Il n'est pas admissible que ceux-ci aient oublié même le nom du Dieu de leurs pères. Le nom de Jocabed est là pour protester contre cette assertion, puisque, comme nous l'avons dit, ce nom signifie : Jéhovah est gloire.

Et c'est en Égypte même que ce nom fut donné à la mère de Moïse, fille de Lévi, petite-fille de Jacob (1).

Évidemment, dans la servitude d'Égypte, les Israélites ne sacrifiaient pas au Dieu de leurs pères. Moïse nous le révèle et nous en donne la raison. Lorsque Pharaon lui dit : « Sacrifiez à votre Dieu dans ce pays! » Que répond l'envoyé de Jéhovah? « Cela ne se peut; car les sacrifices que nous ferons à Jéhovah, notre Dieu, seront pour les Égyptiens des abominations. Est-ce que si nous faisions des sacrifices qui sont pour les Égyptiens des abominations, ils ne nous lapideraient pas (2) »? Le Pharaon comprend parfaitement ce raisonnement; il ne peut y avoir sur le territoire égyptien d'autre culte que celui des dieux nationaux.

Et Reuss lui-même ne le comprend pas moins bien. « Le seul fait, écrit-il, de la différence des religions et des rites justifie le terme (abomination) employé dans le texte. Cela se voit partout, aujourd'hui encore, où deux cultes se trouvent en présence au milieu d'une population peu éclairée (3). »

Si les Israélites ne rendaient pas de culte au Dieu de leurs pères, ce n'est donc pas parce qu'ils ne connaissaient plus ce Dieu, mais uniquement parce qu'ils en étaient empêchés par les coutumes égyptiennes.

(1) Nomb., XXVI, 59. — Du nom de sa mère on ne pourrait objecter que Moïse dût connaître le nom Jéhovah; car l'Exode nous apprend que la fille du Pharaon confia Moïse, alors âgé de trois mois, « pour allaiter » (Exode, II, 9), à Jocabed qui eut grand soin de cacher son titre de mère. Depuis son adolescence (Ex., II, 9) l'enfant vécut loin de sa mère et de ses compatriotes dans le palais de Pharaon, ignorant sans doute que c'était à Jocabed qu'il devait la vie.

(2) Exode, VIII, 25, 26.

(3) *Op. cit.*, p. 25, note 1.

Sans doute, il faut l'admettre, — puisque les Livres saints nous le révèlent (1), — sur cette terre de servitude, les fils d'Israël se laissèrent aller au culte des faux dieux. Quoi d'étonnant qu'un peuple empêché de rendre hommage au Dieu de ses pères, et naturellement grossier et inconstant, s'agenouille devant les seules idoles qu'il lui soit permis d'adorer publiquement? Mais de là à l'oubli du Dieu des ancêtres, il y a loin (2). Que de fois, plus tard, ils se livrèrent au culte des faux dieux; et cependant, jamais ils n'oublièrent que leur vrai Dieu était Jéhovah.

Si offrir un sacrifice à Jéhovah sur le territoire égyptien, c'était s'exposer à être lapidé, n'était-ce pas se rendre passible du même châtiment que de prononcer publiquement ce nom divin au lieu de ceux des divinités égyptiennes? Pourquoi n'admettrait-on pas alors que les enfants d'Israël, pour se mettre en garde contre l'intolérance religieuse et aussi pour éviter la profanation du nom de leur Dieu, tinrent celui-ci soigneusement caché, ne le révélant à aucun étranger, comme cela arriva plus tard en Égypte même?

Dans cette hypothèse, les Égyptiens n'auraient pas connu le nom Jéhovah. D'ailleurs, n'est-ce pas à cette ignorance qu'il faudrait attribuer l'étonnement du Pharaon, lorsque Moïse lui ordonne, au nom de Jéhovah, de laisser son peuple aller sacrifier dans le désert? « Qu'est-ce ce Jéhovah? demande le tyran. Je ne connais pas Jéhovah (3)! »

Moïse, lui-même, élevé dans la science sacrée des Égyptiens, voyant les Israélites s'adonner extérieurement au culte des dieux populaires de l'Égypte, ne pouvait pas soupçonner quel était le Dieu de leurs pères. C'est ce qui explique, comme nous l'avons déjà dit, pourquoi le futur sauveur d'Israël, prévoyant la question des Hébreux, demande au Seigneur le nom du Dieu de leurs ancêtres. Dans la bouche de Moïse, ce nom divin serait, pour les fils de Jacob, le signe de sa mission divine, tant ils devaient être persuadés que ce nom n'était connu d'aucun Égyptien.

La question de Moïse n'est donc pas si inconcevable que le suppose Reuss; et il n'est pas vrai de dire que le ministère de Moïse dut « commencer par la révélation du vrai Dieu ». Il n'en eut pas la peine; les Israélites connaissaient ce vrai Dieu. La révélation fut pour Moïse qui,

(1) Jos., XXIV, 14; Ezech., XX, 7.

(2) Le Deutéronome (XXVI, 6-8) dit expressément qu'au milieu de l'oppression les Hébreux *crièrent vers Jéhovah*, que *Jéhovah entendit leurs gémissements;* ce qui concorde d'ailleurs avec le récit de l'Exode (III, 7). Ils n'avaient donc pas oublié Jéhovah; et les malheurs durent leur faire abandonner les vaines idoles de l'Égypte, pour s'adresser au Dieu de leurs pères.

(3) Exode, V, 2.

lui, l'ignorait. Et si le Seigneur lui en découvre le sens, c'est que le fils adoptif de la fille de Pharaon était à même de comprendre cette sublime notion de l'Être suprême, préparé qu'il était par la profonde théologie monothéiste de la caste sacerdotale égyptienne.

Le ministère de Moïse est pour le moment purement politique. Dieu le lui dit : « Va donc, je t'envoie vers le Pharaon afin que tu conduises mon peuple, les enfants d'Israël, hors de l'Égypte (1) ». Et Moïse ne comprenait pas autrement sa mission, puisqu'il répondait à Jéhovah : « Mais que suis-je, moi, pour aller trouver le Pharaon, et pour faire sortir de l'Égypte les enfants d'Israël (2)? »,

Sans doute Dieu l'envoie aussi vers les Israélites; mais est-il dit que c'est pour leur révéler le nom du vrai Dieu? Nullement. Lisez plutôt :

« Va et assemble les enfants d'Israël, et dis-leur : Jéhovah, le Dieu de vos pères m'a apparu, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, et il m'a dit : Je vous ai visités, et j'ai vu tout le mal qu'on vous fait en Égypte. Voici donc ce que je dis : Je vous conduirai de l'Égypte où vous êtes affligés, dans la terre du Chananéen, de l'Hethéen, etc... (3) ».

Telle était alors la mission de Moïse auprès de ses frères, mission purement politique. Sa mission vraiment religieuse ne commencera qu'après la sortie d'Égypte, par le Décalogue.

De ce que nous avons dit jusqu'ici sur l'origine du nom Jéhovah, nous pouvons donc conclure :

1° Que Moïse n'a point emprunté le Dieu Jéhovah aux Madianites;

2° Que les Israélites connaissaient ce nom avant la naissance de Moïse, ce que prouve le nom même de Jocabed;

3° Que Moïse, au contraire, ignorait ce nom divin avant la révélation que Dieu lui en fit dans le désert.

*
* *

Si les pères des Israélites ont connu le nom Jéhovah, d'où leur venait cette connaissance?

Le R. P. Barns se référant à l'ouvrage de Schrader sur les *Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament,* cite le nom d'un roi de Hamath qui se lit dans la grande inscription de Sargon à Khorsabad.

(1) Exode III, 10.
(2) *Ibid.*, 11.
(3) *Ibid.*, 16, 17.

Ce prince s'appelait *Iau-bidi* et aussi *Ilu-bidi*. Il semblerait donc que *Iau* est l'abréviation de Jéhovah, comme cela se rencontre dans nombre de noms hébreux. D'autant que *Ilu* représentant le *El* hébreu (Dieu), il devient certain que *Iau* est un nom divin : *Ilu* et *Iau* étant employés l'un pour l'autre. Comme rapprochement Schrader (1) renvoie au IIe livre des Rois (XXIII, 34), où l'on voit *El-iakim* changer son nom en celui de *Io-iakim*.

M. Jh. Halévy présente contre l'hypothèse de *Iau-bidi*, formé avec le nom Jéhovah, des considérations qui méritent l'attention.

La population de la Hamathène, dit-il (2), appartenait, d'après la Genèse, X, 18, à la souche phénicienne ; de plus, ses relations avec la Phénicie ont été très fréquentes et très intimes. Mais le verbe *hâvâh* (הוה) « être », qui constitue la base du nom divin sur lequel nous dissertons, est hors d'emploi en phénicien. Les noms hamathéens, tels que *Iaubidi*, seraient donc empruntés à quelque peuple voisin. Or, en Assyrie, on trouve précisément des noms composés de l'élément divin *Iau* (écrit souvent *Ea*, divinité assyrienne), comme *Iau-bani*, « Iau-crie », *Iau-naçir* « Iau-protège ». Ce *Iau* assyro-babylonien ne peut représenter Jéhovah, puisque l'idiome de Ninive et de Babylone ne connaît, lui aussi, ni le verbe *hâvâh* (היה), ni même le pronom *hou* (הוא).

Reste une seule ressource, c'est de voir dans le *Iau* hamathéen et assyrien, le nom du dieu de l'Océan, contracté de *Iawu* et même *Iamu* qu'on peut rapprocher de l'hébreu *Iâm* (יָם), « mer, océan ».

Voilà donc la Phénicie et l'Assyrie écartées.

*
* *

Le nom Jéhovah ne peut donc venir que du pays d'Aram. C'est d'ailleurs de là que le fait sortir la tradition hébraïque.

En effet, Abraham, avant de passer en Chanaan, habitait, en Padan-Aram, la ville d'Ur des Chaldéens (3), « le pays araméen par excellence des annales babyloniennes (4) ». Dans cette contrée avaient vécu les descendants de Sem par Phaleg (5). Ceux-ci n'étaient pas

(1) Schrader, quoi qu'il en soit, se prononce pour l'origine hébraïque du mot Jéhovah.
(2) *Recherches bibliques*, dans la *Rev. des Étud. juiv.*, octobre 1884, p. 169.
(3) Genèse XI ; cf. Judith, V, 6.
(4) Halévy, *Découvertes épigraphiques en Arabie*, dans la *Rev. des Ét. juiv.*, juillet 1884, p. 14.
(5) Genèse, XI, 11-31; Judith, V, 6.

restés fidèles aux traditions si précieuses du passé. Le contact de tribus hétérogènes avait exercé sur eux une funeste influence. C'était à « une multitude de dieux », que les fils privilégiés de Sem offraient leurs sacrifices (1). Seule la maison de Tharé honorait le Dieu unique (2), le Dieu traditionnel, le Dieu qu'on invoquait dès le temps d'Enos (3), et que, dans son langage araméen, elle appelait יהוה, Jéhovah. Fut-elle soumise à une persécution religieuse, cette tribu fidèle au Dieu de ses pères? Ou bien, le dégoût qu'inspirent les abominations de l'idolâtrie ne fut-il pas la raison pour laquelle elle s'enfuit de la ville corrompue des Chaldéens? Quoi qu'il en soit, Tharé et ses fils ne voulant point honorer les dieux que leurs pères avaient substitués au Dieu de Sem (4), quittèrent la ville d'Ur et séjournèrent à Haran (5), toujours en pays araméen. C'est de là qu'Abraham, sur l'ordre de Jéhovah, passa en Chanaan (6).

La langue paternelle du patriarche était donc bien l'idiome araméen. Mais les rapports qu'eurent nécessairement Abraham et ses descendants avec les populations si diverses des contrées qu'ils parcoururent, influèrent fatalement sur leur langage. Des transformations de mots s'effectuèrent, de nouvelles expressions surgirent, l'accent changea. Et plus on s'éloigna de l'époque où Abraham quitta la demeure de son père, plus on dut constater de différence entre la langue araméenne et le dialecte dit hébraïque. Sans doute ces différences ne furent jamais profondes. On reconnut toujours à son langage l'origine araméenne de la tribu abrahamide. Aussi Jacob entrant en Égypte est-il considéré comme « Araméen » (7).

Cependant, à l'époque de Jacob, la langue patriarcale n'était certainement pas l'araméen pur. On en a comme preuve le traité d'alliance entre l'Araméen Laban et son gendre. Ils élèvent un monceau de pierres. Laban, dans son langage, l'appelle *yegar sâhadoutha* (monceau du témoignage), tandis que Jacob lui donne le nom hébreu *galed*, qui a le même sens (8). Une langue diplomatique n'existant pas alors, chacun traita en sa propre langue : *uterque juxta proprietatem linguæ suæ*, comme saint Jérôme a cru bon de l'ajouter au texte dans la Vulgate.

Mais il est un mot sur lequel les patriarches s'entendent parfaitement avec leurs parents de Chaldée, c'est le mot Jéhovah.

Le document jéhoviste fait prononcer ce nom divin par la fa-

(1) Judith, v, 8. — (2) *Ibid.*, v, 9. — (3) Genèse, iv, 26. — (4) Judith, v, 7, 8. — (5) *Ibid.*, v, 7; Gen., xi, 31. — (6) *Ibid.*, xii, 1.

(7) ארמי (Deut., xxvi, 5).

(8) Gen., xxxi, 47.

mille de Nachor, père d'Abraham, restée en Aramée, lorsqu'Éliézer vient demander la main de Rébecca pour le fils de son maître (1). Cependant ce document a lui-même généralement soin de ne pas mettre le nom Jéhovah dans la bouche des étrangers à la race choisie. D'ailleurs, il est un fait qu'on ne pourrait pas attribuer à une fantaisie du rédacteur jéhoviste. Il s'agit encore de Laban. Cet « Araméen » (2) qui s'était adonné au culte des idoles (3), n'hésite pas à prendre comme juge de ses serments Jéhovah (4), le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nachor, Dieu de leurs pères (5).

Le nom Jéhovah n'était donc pas une énigme pour la famille tharéhite de Haran, qui d'ailleurs possédait dans sa langue paternelle le mot générateur du nom divin, aussi bien le verbe *hâvâh* (היה) « être », que le pronom personnel *hou* (הוא) « lui », qui exprime également l'idée d'existence (6).

Toujours est-il que, d'après l'Exode (ch. III, 14), à l'époque de Moïse, ce verbe *hâvâh,* d'où est sorti le nom Jéhovah, n'existait plus en hébreu. Le verbe substantif était devenu *hâiâh* (היה). Il se pouvait donc que les Israélites ne comprissent plus le sens du nom divin. Aussi lorsque Dieu veut révéler ce sens au futur législateur, il se sert du verbe hébreu (*hâiâh*) et non du verbe araméen (*hâvâh*), et il en donne la première personne : *Ego sum qui sum*, « Eheich ascher eheich » (7).

Appuyé sur les considérations qui précèdent, nous pouvons assigner au nom Jéhovah une antiquité antérieure à Abraham.

Mais si Jéhovah était connu de la tribu araméenne de Tharé, pourquoi ne pas faire remonter plus haut cette connaissance? L'appellation de « Dieu de Sem » donnée par Noé à Jéhovah ne peut

(1) Gen., XXIV, 31, 50, 51.

(2) *Ibid.*, XXXI, 20, 24.

(3) *Ibid.*, XXXI, 19, 30, 32.

(4) *Ibid.*, XXXI, 49.

(5) *Ibid.*, XXXI, 53. — Balaam qui, lui aussi, était de l'« Aram » (Nomb., XXII, 18), appelle Jéhovah son Dieu (Nomb., XXIII, 7).

(6) Si nous rendons הוה par *hâvâh* et הוא par *hou,* c'est uniquement pour nous conformer à l'usage basé sur la ponctuation massorétique. Nous avons, dès le début de cette étude, donné notre opinion sur cette ponctuation. Pour que le lecteur non hébraïsant puisse saisir la parenté des deux mots ci-dessus, il faut laisser de côté le système de la Massore, et rendre הוה par ÉVÉ et le pronom הוא par ÉVA. Le nom divin que nous traduisons par Jéhovah יהוה se rend alors par IÉVÉ.

(7) Laissant encore de côté les points-voyelles, nous dirons que le verbe « être », en araméen, est הוה ÉVÉ, et en hébreu היה , ÉIÉ. Pour faire comprendre le sens du mot divin araméen יהוה IÉVÉ, Dieu se servit du verbe hébreu, à la première personne : אהיה, AÉIÉ : *Je suis.* La 3e pers. devait donner יהיה IÉIÉ, qui, en araméen, est précisément יהוה, IÉVÉ ou Jéhovah.

pas être une légende. En conséquence, les ancêtres du patriarche diluvien n'ignorèrent pas ce nom divin ; et, réellement, dès le temps d'Enos, « on commença à invoquer par le nom Jéhovah ».

Sans doute le mot lui-même ne se présenta pas, dès le principe, sous cette forme, l'araméen n'étant la langue ni d'Enos, ni de Noé; mais sous les diverses formes que put revêtir ce nom divin, il dut toujours signifier : CELUI QUI EST.

*
* *

Résumons tout ce travail en quelques points.

1° Dieu a agi envers les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, en Dieu fécondateur (El Shaddaï), répandant la fécondité en eux, en leurs troupeaux et en leurs champs.

2° Ce n'est pas à dire que ces patriarches aient ignoré le nom divin Jéhovah; mais il était réservé à leurs descendants, les Israélites, de connaître tout le sens et toute la puissance de ce nom. Car Jéhovah, c'est *le seul Dieu qui soit*, c'est l'Être par excellence et en conséquence le seul Maître du monde, entre les mains duquel sont les destinées de tous les peuples. Et c'est pourquoi, sous ce nom, il chasse les populations maudites de Chanaan et donne leurs riches contrées aux Israélites.

3° Cette révélation du sens et de la puissance du nom Jéhovah est donnée dans l'Exode par deux documents parallèles, l'un élohiste, l'autre jéhoviste, qui ont leurs correspondants dans la Genèse. Ces documents ne se contredisent pas : ils se complètent. Ils sont l'œuvre d'auteurs dont les plans et les buts étaient différents.

4° C'est, nous le répétons, le sens et la puissance du mot Jéhovah, et non le *mot* lui-même, qui a été révélé au temps de l'Exode. Ce mot était connu bien avant Moïse. Celui-ci ne l'a point emprunté à la tribu madianite de son beau-père; il n'avait pas d'ailleurs à le faire connaître aux Israélites qui n'avaient pas oublié le nom du Dieu de leurs pères. Ce nom Jéhovah n'est ni phénicien, ni assyro-babylonien; il est d'origine araméenne, il vient du pays habité par les ancêtres d'Abraham, fils de Sem.

On peut donc dire que la Genèse ne ment pas lorsqu'elle déclare qu'à l'époque primitive « on commença à invoquer par le nom Jéhovah ».

Le culte de « CELUI QUI EST » remonte au berceau de l'humanité.

Charles ROBERT,
de l'Oratoire de Rennes.

COSMOGONIE MOSAÏQUE.

(*Suite*).

II.

Examinons maintenant les deux systèmes *comme instruments de polémique*. Cette seconde partie est bien différente de la première; celle-ci était absolue, celle-là est relative. L'une avait pour but de déterminer le grade de vérité de chaque théorie; l'autre recherche le plus ou moins de force et d'utilité qu'elles peuvent avoir dans la lutte contre les adversaires de la Bible. Il importe donc de nous placer à leur point de vue. Nous devons leur présenter une explication de la Cosmogonie, qui d'une part ressorte naturellement du contexte, et de l'autre n'offre rien de contraire aux vérités scientifiques. Ces deux conditions sont absolument indispensables. Si l'on y manque, tout notre échafaudage apologétique croule.

Or, je vois dans l'hypothèse concordiste présente, considérée sous cet aspect, deux grands inconvénients. — D'abord elle a tout l'air d'une interprétation posthume. Car le contexte n'autorise nullement cette transformation magique des jours en époques; nous avons même vu qu'il s'y oppose. Cela est si vrai, que cette explication est née avec la géologie moderne; on n'en trouve aucun vestige dans les âges précédents.

En second lieu, le système concordiste suppose Moïse trop savant, contraste avec le milieu scientifique dans lequel il vécut, lui attribue des connaissances auxquelles l'esprit humain ne s'éleva que trente siècles plus tard. Pour nous catholiques, nous pouvons encore nous y faire, en admettant une révélation scientifique primitive, hypothèse contre laquelle la théologie elle-même a plus d'un mot à dire. Mais ici, qu'on se le rappelle bien, il ne s'agit pas seulement de catholiques. On se trouve en face de rationalistes et on veut savoir si le concordisme, considéré comme arme de polémique, nous donne quelque espérance de vaincre. — Aussi, même en supposant que le système concordiste soit scientifiquement exact, on n'a aucun

indiee, ni dans le eontexte ni dans le milieu, pour dire qu'il ait été entrevu et voulu par Moïse. — Je crois inutile de répéter ici, ce que j'ai démontré ailleurs (1), qu'il ne répond pas non plus aux vraies exigences de la seience.

Au contraire, le système idéaliste n'a aueun de ces deux désagréables défauts. Bien loin d'être un système posthume, il est de treize sièeles antérieur aux déeouvertes de la science, et fut professé par saint Augustin et par presque tout le moyen âge. Il ressort plus naturellement d'un contexte où abondent les indiees allégoriques. Voyez, par exemple, l'attitude de Dieu, dans le premier chapitre de la Genèse. Il est représenté comme un vrai journalier. Il a sa semaine de travail et son jour de repos. Il divise sa tâehe par journées dont ehaeune a son jour et sa nuit, celui-là pour la fatigue, celle-ci pour le repos. L'ouvrage terminé, il le regarde avec eomplaisance, examine si tout va bien, si tout correspond à l'idéal cherché. — Par conséquent, si au quatrième jour seulement Moïse nous parle de la création du soleil, tandis que dès le troisième la terre nous apparaît couverte d'herbes, de fleurs, de plantes de tout genre, présentant déjà dès le premier l'aspect de la variété des couleurs sous l'influenee des premiers rayons lumineux; si le premier chapitre de la Genèse contient ou semble contenir un grand nombre d'expressions populaires qui ne sont, au fond, que le reflet de systèmes astronomiques ou cosmologiques aujourd'hui démontrés faux; que faudra-t-il conclure, sinon que l'auteur inspiré n'avait point en vue la réalité historique des ehoses, que son but était simplement de nous montrer comment tout vient de Dieu; qu'enfin, voulant donner à cet enseignement une forme plus saillante, il a eu recours à une allégoric dont il a très bien pu trouver le fondement dans un réeit populaire, commun aux raees sémitiques?

Ce que nous demandons, nous autres idéalistes, ee n'est donc pas un Moïse surfait, au courant des théories modernes des ondes lumineuses et de l'éther vibrant, mais un Moïse tel que les rationalistes ne sauraient nous le contester, tel qu'il devait être et qu'il fut réellement. Nous sauvegardons ainsi la Bible sans avoir besoin de recourir aux tiraillements et aux conceptions arbitraires.

*
* *

Passons à l'examen *théologique* des deux systèmes. Cette question semblera peut-être oiseuse. Parmi les leeteurs de la *Revue*, il

(1) *Revue biblique*, oct. 1893, p. 497-98.

n'est sans doute personne qui ne soit convaincu de la parfaite orthodoxie de l'idéalisme. Cependant, on a repété et on répète encore sans cesse que le concordisme, mieux que tout autre système, sauvegarde la dignité de la Bible, s'harmonise pleinement avec les grands principes de la théologie catholique sur l'inspiration des Livres saints, se rattache facilement à la tradition; que l'idéalisme, au contraire, déroge au respect dû à la Bible, frise tout au moins le rationalisme, et a contre lui le poids de la tradition patristique. Voilà un monde de préjugés aujourd'hui encore très répandus et qu'il importe par conséquent de dissiper.

Théologiquement parlant, il faut considérer les deux systèmes à la lumière des *principes* et de *l'autorité*.

Quant aux principes, il me suffit d'en rappeler deux seulement, que je vois professés par tous les exégètes catholiques et que personne, en conséquence, ne songera à mettre en doute.

En premier lieu, c'est un principe général de la théologie catholique que la sainte Écriture a un but *religieux* ou *dogmatico-moral*, et non *scientifique*. Telle est la règle générale que le P. Cornely, dans son *Compendium historicæ et criticæ introductionis*, etc., rappelle au critique quand il s'agit d'interpréter un passage qui a quelques points de contact avec les sciences naturelels » : *Meminerit Spiritum Dei, qui per scriptores sacros loquebatur, noluisse ista* (res naturales) *docere homines nulli saluti profutura* (Aug. *op. imp. in Gen.* 20) (1). Qu'est-ce donc à dire, sinon qu'il n'a voulu nous enseigner que les vérités religieuses sans lesquelles l'enseignement divin de la Bible se réduirait à zéro? Quant à l'enseignement scientifique, saint Augustin l'exclut. — De ce principe fondamental le P. Cornely en tire un autre comme conséquence. « *Ideo* (*a scriptoribus sacris*) *sciat non adhiberi linguam scientificam si de rebus naturalibus loquuntur, sed popularem* » (2). En d'autres termes, puisque les paroles ne sont que l'expression des idées que l'on veut transmettre aux autres, les écrivains sacrés, dans leurs conceptions scientifiques, ne sortent pas de la sphère des idées communes à leur temps.

Le P. Patrizi s'était déjà exprimé de la sorte. Après une semonce à l'adresse de ceux qui se montrent défiants par rapport aux découvertes de la science, parce qu'ils les croient en opposition avec ce qu'ils s'*imaginent* trouver dans la Bible, il continue ainsi : « *Quo autem errorem hunc caveamus, proderit meminisse non id scriptoribus Biblio-*

(1) *Historicæ et criticæ introductionis compendium*, p. 144 et *passim*.
(2) *Ibid.*

rum fuisse propositum ut naturales quæstiones haberent, aut ne physicorum ignaros esse sinerent », et comme conséquence « *solitos fuisse scriptores Bibliorum de certis quibusdam rebus loqui pro vulgari hominum sententia, idcirco quasdam dicendi formas apud illos minime consonare iis, quæ illis de rebus viri harum periti docere solent; id autem ipsorum auctorum veritati non obesse* (1).

Les Docteurs et les Pères n'ont pas d'autres manières de voir. Nous savons déjà ce qu'en pense saint Augustin. Écoutons maintenant Pierre Lombard : « *Hanc autem scientiam* (*rerum naturalium*) *homo peccando non perdidit nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de huiusmodi non eruditur, sed de scientia animæ quam peccando amisit* » (2).

Quant à l'économie scientifique de la Bible, à sa coutume de s'exprimer toujours selon les idées populaires de l'époque où chaque livre fut composé, je laisserai de côté Eusèbe, saint J. Chrysostome, saint Jérôme et les autres Pères cités par Patrizi (3), pour ne m'arrêter qu'à saint Thomas. A propos de Moïse il écrit : « *Rudi populo condescendens Moyses sequutus est ea quae sensibiliter apparent* (4).

*
* *

Puisque nous y sommes, que l'on me permette d'observer que la formule la plus exacte et à la fois *indiscutable* serait celle-ci : en matière scientifique, la *sainte Écriture* s'adapte toujours, dans son langage, aux idées courantes. J'ai dit la *sainte Écriture* et pour cause, car, en présence de phrases scientifiquement inexactes quant à la nature des choses comme celle qu'emploie l'auteur du livre de Josué à propos de l'arrêt du soleil (et cent autres qu'on trouve pour d'autres phénomènes ou choses naturelles dans Job, les Psaumes, l'Ecclésiaste, etc.), deux hypothèses peuvent être émises : — ou que l'*auteur secondaire savait* (par une révélation divine) qu'en réalité il n'était pas question d'un arrêt du soleil, mais *qu'il* se conforme à l'ignorance du public, — ou bien que l'auteur inspiré n'en savait pas plus que ses contemporains, sur ce point, et que *Dieu condescendit* à la faiblesse humaine en laissant l'auteur secondaire user des termes alors en cours.

Pour ma part, j'avoue franchement que cette seconde hypothèse me

(1) *Institutio de interpretatione bibliorum*, Romae, 1852, p. 76 et suiv.
(2) *Sent*, l. II, d. XXII, c.
(3) Ouvr. cit.
(4) S. Th., I., q. 68, a. 3 c.; et q. 70, a. 1. ad 3.

semble la plus probable (1), parce que la première repose sur la supposition d'une révélation scientifique faite à l'auteur inspiré. Or, une telle supposition, parfaitement arbitraire, puisqu'elle ne s'appuie sur aucun argument solide, répugne : 1° *à l'économie générale de la révélation divine.* — Tous les théologiens assignent comme objet propre de cette révélation le domaine des vérités morales et religieuses. Et ce n'est pas sans raison. Car enfin, le but *unique* de la révélation est le salut des âmes, et pour atteindre ce but il n'est pas nécessaire de savoir, selon une phrase célèbre, comment va le ciel, mais comment on va au ciel. — 2° *A l'esprit de la tradition ecclésiastique.* — Celle-ci, comme je le prouverai bientôt, n'a jamais prétendu trouver dans la Bible la règle des sciences physiques et naturelles, mais elle a toujours cherché à conformer l'exégèse biblique aux idées scientifiques du temps; procédé directement opposé à celui qui fut suivi pour les vérités dogmatiques ou morales; procédé qui trahit chez les Pères et les Docteurs la persuasion inconsciente, peut-être instinctive, que la Bible, selon l'ordre des faits (scientifiques, ou dogmatico-moraux) auxquels elle touche, doit être différemment interprétée. — 3° *A la sagesse divine.* — Dieu n'agit pas inutilement, cela répugne à sa sagesse. Or il eût été parfaitement inutile de révéler des conceptions scientifiques, qui ne devaient se faire jour que quinze ou vingt siècles plus tard, à des hommes qu'il jugeait à propos de faire écrire selon le langage de leur temps (2).

(1) Telle doit être aussi, je pense, l'opinion du R. P. Corluy. En effet, dans son *Spicilegium dogmatico-biblicum* (Gand, 1884, V. I, p. 194), après avoir soutenu que le vrai sens de *yôm*, au Ier ch. de la Genèse, était *époque*, il affirme que Moïse, *dum scriberet nihil aliud quam dies naturales cogitavit*, parce que *de duratione temporum creationis nil fuerat sacro scriptori revelatum.*

(2) Cette étude ayant été écrite avant l'Encyclique, on n'a pas pu s'appuyer sur son autorité. Je crois cependant devoir faire remarquer qu'elle est en conformité avec ce qu'enseigne le Souverain Pontife. On essaye de prendre l'auteur sacré dans un dilemme, voici l'objection : Dans les expressions qui ne sont pas selon toute l'exactitude scientifique touchant la nature des choses, ou l'écrivain sacré parlait par métaphore, ou il se trompait et trompait les autres. Or ce n'est pas une métaphore, car pour que ce soit une figure de rhétorique, il faut que l'auteur qui la dit et le milieu qui la reçoit la regardent comme en dehors de la réalité objective. C'est bien le cas de celui qui se sert aujourd'hui de ces termes, ce n'est pas le cas des contemporains de l'auteur sacré, et les raisons (données par nous-mêmes) rendent au moins probable que l'auteur sacré n'en savait pas là-dessus plus long que les autres. — Faut-il conclure qu'il y a une erreur dans le texte sacré? Pas le moins du monde, parce que l'Esprit Saint n'avait pas pour but d'enseigner la nature intime des choses : l'auteur sacré se servait du langage usuel, or le langage usuel exprime tout d'abord et à proprement porter les apparences sensibles... il suffit donc pour que l'auteur sacré soit à l'abri de tout reproche d'erreur qu'il ait correctement décrit les apparences, nullement qu'il ait personnellement connu la nature des choses : « Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferantur quæ cadent sub sensu, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et

Quoi qu'il en soit de tout cela, il est un fait, c'est que « la Bible ayant été écrite par des auteurs et pour des lecteurs vivant dans tel pays, à telle époque, porte nécessairement les traces de son origine et de sa destination première. L'individualité des écrivains, les idées de leur siècle, les habitudes littéraires de leur milieu s'y retrouvent parfaitement reconnaissables dans l'atmosphère divine de l'inspiration » (1). Le peuple auquel s'adressent les Livres saints est un peuple ignorant (*rudi populo*), étroit, matériel, imbu de préjugés scientifiques. Former le caractère religieux et moral de ce peuple et non point combattre ses erreurs scientifiques, tel est leur but exclusif. Dès lors, les auteurs bibliques devront, pour être compris, pour ne point faillir à leur tâche, s'exprimer comme tout le monde. C'est là une nécessité, et cette nécessité ne diminue en rien la valeur de la Bible, ne porte aucune atteinte à la divinité de son origine.

*
* *

Le *but exclusivement religieux* de la Bible, le *popularisme de son expression* sont donc deux principes certains pour la théologie catholique. — Or, entre deux théories, dont l'une, le concordisme, torture chaque jour le pauvre texte afin de lui arracher quelque nouvelle confession, fait parler à Moïse un langage radicalement inintelligible pour ceux auxquels il était directement adressé, voit dans la première page de la Genèse tout un traité de cosmogonie physique (époques géologiques, grande nébuleuse, éther vibrant, évolutionnisme même; — tandis que l'autre, l'idéalisme, nous présente un Moïse uniquement préoccupé de l'éducation religieuse de son peuple, parlant son langage, sans prétendre corriger ses préjugés scientifiques ; entre ces deux théories, dis-je, il est impossible de ne pas reconnaître que la seconde seule s'harmonise avec les principes généraux que nous venons d'énoncer (2).

Doctor Angelicus) « ea secutus est quæ sensibiliter apparent » seu quæ Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more. » Par là nous n'entendons pas exclure l'usage de la métaphore dans certains cas.

(1) *Enseignement Biblique.* Mars-Avril 1892, Chronique, p. 13.

(2) Je me permets de relever ces quelques lignes du savant directeur de la *Revue*, Fr. M.-J. Lagrange, qui viennent appuyer si opportunément mes observations. « Puisque Moïse parlait selon le langage de son temps, et mettait de côté toute recherche supérieure aux connaissances de son temps, si nous voulons savoir ce qu'il a voulu dire, si nous sommes de simples exégètes et non des cosmologues, nous comprendrons bien mieux le premier chapitre de la Genèse avec la physique des Hébreux, qu'avec celle de nos observatoires. — La science qui nous aide le plus à comprendre le texte sacré dans ses éléments contingents, c'est celle qui nous permet de revêtir le plus possible l'état d'esprit d'un homme du passé, et je

*
* *

Des principes, je passe aux autorités. Mais auparavant, il ne sera pas inutile d'observer qu'ici la *tradition* n'a aucune valeur *dogmatique*, parce que la foi n'entre pas en cause.

Le problème que nous agitons est donc libre, parfaitement libre. Cependant la discussion une fois conduite sur ce terrain, je l'accepte sans crainte, persuadé que la victoire restera aux mains des idéalistes, surtout si on considère le poids des autorités plutôt que leur nombre.

M. Vigouroux (1) a fait le recueil presque complet des opinions des Pères sur la Cosmogonie mosaïque. Je n'entends pas reprendre son travail, mais seulement mettre en œuvre les précieux matériaux qu'il contient.

En lisant l'écrit du savant Sulpicien, ce qui frappe avant tout, c'est la tactique des Pères dans la recherche de l'accord de la Bible avec la science. Cette tactique, on ne l'a peut-être pas suffisamment remarqué, est en opposition directe avec celle qu'ils suivent dans les questions de foi ou de mœurs, et où la science n'a par conséquent rien à voir.

Le card. Franzelin a assez bien mis en lumière cette méthode des Pères dans les questions de foi, au commencement de son traité *De Eucharistia*. Comme les protestants tirent presque toutes leurs objections contre l'interprétation catholique des paroles « *Hoc est corpus meum*, etc. », de la prétendue fausseté scientifique de ce sens, l'éminent théologien établit qu'il ne faut pas demander à la science si telle interprétation est vraie en elle-même pour aborder ensuite l'exégèse, mais démontrer herméneutiquement la vérité d'une interprétation et l'imposer ensuite à la science. Or, les Pères, les exégètes catholiques, toujours fidèles à la règle si clairement énoncée par le card. Franzelin, dans des questions dogmatiques et morales, l'ont abandonnée pour ce qui regarde la Cosmogonie mosaïque. Aucun Père, parmi ceux qui se sont occupés de notre problème, ne commence par établir, à l'aide des principes de l'exégèse, le sens du premier chapitre de la Genèse, pour imposer à la science l'idée scientifique qui s'en dégage. Tous, au contraire, acceptent ce que la science contemporaine enseigne sur l'origine et la constitution physique du globe, et s'efforcent ensuite de faire concorder avec cet enseignement le sens du texte biblique, ou d'expliquer comment il s'en éloigne par condescendance à l'égard d'un peuple ignorant.

ne vois pas que les découvertes des sciences naturelles nous aident beaucoup à cela ». (*Revue biblique*, 1893, p. 639).

(1) *Mélanges bibliques. La Cosmogonie Mosaïque d'après les Pères.* Paris, Berche et Tralin, 1882.

*
* *

Entrons maintenant dans l'examen des Pères. Je commence par l'Église orientale, et en particulier par l'école d'Alexandrie, la plus ancienne, la plus glorieuse même, surtout pour ce qui concerne l'étude de la Bible. Car des Pères apostoliques qui traitèrent notre question, il ne nous reste que les noms. Parmi les apologistes, saint Théophile d'Antioche, suivant en cela la vraie méthode chrétienne, n'a jamais cherché dans la Bible un système scientifique quelconque, mais des vérités religieuses et morales (1). Saint Justin, dans un fragment conservé par Anastase le Sinaïte (2), penche pour l'interprétation allégorique. C'est aussi l'interprétation allégorique qu'embrasse toute l'école d'Alexandrie, représentée par Clément et Origène.

Même si nous ne possédions pas les œuvres de ces grands maîtres, ou au moins de précieux fragments, nous pourrions *à priori*, vu leur tendance générale, les inscrire au nombre des idéalistes. Certains concordistes ont cependant ou faussé leur pensée, ou cherché à diminuer leur autorité. Les premiers ont affirmé, plutôt par légèreté que par mauvaise foi, que Clément et Origène avaient interprété *yôm* par *époque;* les autres ont attribué à l'influence de Philon leur prédilection pour le système idéaliste. Que cette influence ait existé, rien n'est plus vrai; que les Pères en question aient puisé dans Philon leur explication allégorique, c'est encore vrai. Mais ils l'ont fait à bon escient, pour de fortes raisons, et non pas aveuglément, comme le prouvent suffisamment les corrections en sens monistique et christologique qu'ils firent subir aux idées dualistes du philosophe hébreo-alexandrin, et les nouveaux arguments qu'ils apportèrent pour corroborer les siens. Ces arguments sont, de plus, de telle nature qu'il faut n'avoir jamais lu ni Clément d'Alexandrie, ni Origène pour oser en faire des tenants du concordisme.

En effet, le premier de ces arguments, celui dont ils se servent l'un et l'autre, est tiré de la création simultanée de toutes les choses. Cette création simultanée est, dans Clément, une conclusion philosophique. « D'après lui, Dieu a créé le monde de toute éternité et il le crée sans cesse. Le monde n'a pas été créé dans le temps, mais le temps est né avec le monde. Toutes les créatures ont été produites à la fois. » (3)

Mais Origène confirme, par de nouvelles raisons, cette idée fondamentale. Il considère d'abord les trois premiers jours, et conclut que des

(1) V. Mgr Freppel, *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle*, 1860, p. 270 et suiv.

(2) *Anag. contemp. in Hexaem*, l. VII, init. (M., *P. gr.*, t. LXXXIX, col. 942); s. Justin, *Fragmenta*, appendix, p. II, c. XVI (M., *P. gr.*, t. VI, col. 1597-99).

(3) Vigouroux, ouvr. cit., p. 26.

jours avec *matin* et *soir*, sans soleil et sans lune, ne peuvent pas être de *vrais jours*, qu'ils sont au contraire des jours allégoriques, et non, comme l'affirment les concordistes des jours-époques, parce qu'alors la conclusion ne serait plus logique. D'ailleurs, outre que l'idée de jours-époques était pour lors un anachronisme, qu'elle n'est point le résultat logique du caractère évidemment non réel des trois premiers jours, elle se trouverait, de plus, diamétralement opposée au principe fondamental de l'école d'Alexandrie, la *simultanéité de la création*. — Que tout ait été créé en un instant, *simul*, par le même acte créateur; que les six jours soient allégoriques et non réels, c'est ce que la sainte Écriture elle-même atteste, toujours selon la pensée d'Origène. N'est-il pas dit, en effet, au verset 4 du chapitre II de la Genèse, que tout a été fait en un seul jour? — Enfin Origène fait ressortir le caractère allégorique de tout le premier chapitre de la Genèse; comment donc, après cela, pourrait-il s'obstiner à regarder les six jours comme historiques, comme réels (1)?

Il ne m'appartient pas de discuter ici les arguments d'Origène; ce que je me propose, c'est de relever exactement sa pensée. Or, il n'y a pas de doute que cette pensée soit tout entière en faveur de l'idéalisme. Je veux, en outre, faire observer que le grand apologiste se servait déjà de ce système pour répondre aux objections moqueuses de Celse, le Renan des premiers temps du christianisme.

L'opinion d'Origène, sur ce point comme sur bien d'autres, n'a pas manqué d'exercer une grande influence. A sa suite marche saint Athanase. Sans s'occuper *ex professo* du problème que nous agitons, il écrit contre les Ariens : « Aucune créature n'est plus ancienne que l'autre. Toutes les espèces ont été créées à la fois, par un seul et même commandement (2). »

Le système de saint Cyrille, successeur d'Athanase dans la chaire d'Alexandrie, est assez obscur. On peut toutefois affirmer qu'il est loin de rejeter absolument l'interprétation allégorique d'Origène, embrassée de nouveau au septième siècle par Anastase le Sinaïte.

*
* *

Cependant, ce serait déloyauté que de le dissimuler, les Pères de l'école *syriaque* et de la *Cappadoce* s'érigèrent généralement en adversaires du système allégorique de l'école d'Alexandrie. Malgré cela, les concordistes ne peuvent pas se faire forts de leur autorité. Ces Pères

(1) Pour les citations, V. Vigouroux, ouvr. cit., p. 27 et suiv.
(2) *Or. II, cont. Arianos*, n° 60. Dans Vigouroux, ouvr. cit., p. 32.

rejettent la création simultanée des choses dans leur état actuel après distinction faite entre l'*opus creationis*, acte instantané, dont le *terme* est la matière informe et chaotique, et l'*opus formationis* qui se déroule sous l'action du Créateur durant l'espace de six jours. Pour eux, *yôm* signifie jour, et jour de vingt quatre heures. Sur ce point, jamais ombre d'un doute. — L'interprétation historique du premier chapitre de la Genèse devait les conduire à affronter le problème de l'accord du récit génésiaque avec la science de leur temps. Or c'est précisément là qu'apparaît clairement la méthode que j'ai signalée plus haut. Ils ne cherchent pas à extraire du texte sacré les vérités physiques, mais à les y faire entrer. C'est d'ailleurs l'unique méthode possible pour qui veut établir entre la Bible et la science un accord positif... Au fond, personne ne s'imagine trouver dans la Bible les sciences naturelles révélées. Il faut donc les chercher ailleurs pour les y introduire ensuite.

Ceux qui, parmi les Pères Syriens, se consacrèrent avec le plus d'ardeur à cette œuvre de conciliation, sont saint Ephrem, Sévérien et le nestorien Cosmas Indicopleusta. Leurs travaux ne furent point inutiles. Grâce à eux, nous connaissons aujourd'hui bon nombre d'opinions scientifiques qui eurent cours chez les anciens. — Saint Jean Chrysostome est tout entier plongé dans la recherche du sens dogmatique et moral. C'est là l'unique travail durable auquel doive se livrer le savant chrétien en tant que chrétien. Car, après tout, concordiste ou idéaliste, lorsqu'on lit la Bible en chrétien, ce n'est point la vérité scientifique que l'on y cherche, que l'on *doit* y chercher, mais Dieu seul, sa puissance qui crée, sa sagesse qui ordonne et dispose, sa bonté qui dans toute son œuvre ne vise que l'homme dont il sera si mal connu, si peu aimé.

Les Pères de la Cappadoce furent pleins de vénération pour Origène : ils avaient trop de génie pour le mépriser. Toutefois ils s'écartent, eux aussi, de son système. Saint Grégoire de Nazianze ne traite des six jours qu'en passant; saint Basile et saint Grégoire de Nysse les expliquent tout au long. — C'est dans saint Basile que M. Vigouroux croit trouver quelque allusion aux jours-époques (1). En réalité, il ne s'agit que de considérations mystiques, de rapprochements ingénieux entre le *dies unus* de la Création et le *jour* de l'Éternité. A ce compte, on pourrait voir la théorie des jours-époques jusque dans les psaumes où il est écrit : *mille anni sicut dies unus*.

Il est inutile de repasser ici la série des écrivains postérieurs. Ils n'ont fait que répéter plus ou moins, en les combinant, les idées émises

(1) Ouvr. cit., p. 68-69, et plus clairement, p. 71.

par leurs illustres prédécesseurs, dont la génération s'éteint avec le sixième siècle.

*
* *

En Occident, M. Vigouroux a raison de le faire observer, nous n'avons ni cette distinction d'écoles, ni cette abondance d'études scientifiques sur la Bible. En général, on se contenta de redire ce qu'avaient dit les Orientaux. Saint Ambroise se fit l'écho des opinions des Pères de Cappadoce, tandis que saint Hilaire semble avoir plutôt incliné pour l'école d'Alexandrie. Saint Jérôme, qui est pourtant, en fait d'Écriture, le *doctor maximus*, n'a point touché la question de l'Hexaméron.

Le vrai, le seul maître, c'est saint Augustin. Mais son opinion est par elle-même difficile à saisir. De plus, les efforts des auteurs modernes pour le tirer de leur côté, ont encore contribué à augmenter l'obscurité. On a même affirmé que saint Augustin n'avait jamais eu, sur la Cosmogonie, d'opinion bien arrêtée. Certainement, si l'on appelle opinion arrêtée, celle que l'on soutient à l'exclusion de toute autre, il faut dire que saint Augustin n'en a jamais eu. L'explication du premier chapitre de la Genèse était à ses yeux un problème trop difficile, trop compliqué, pour qu'il osât se flatter d'en avoir donné une solution définitive. Mais sans l'imposer, laissant au contraire aux autres une ample (même trop ample) liberté, il a émis *son* opinion à lui; cette opinion peut justement s'appuyer sur son autorité, et cette opinion n'est rien autre que l'idéalisme, — voilà ce que l'on ne saurait nier sans parti pris.

Saint Augustin accepte des Alexandrins l'idée d'une création simultanée de toutes les choses, non pas à l'état informe (comme l'enseignaient les Pères de la Syrie et de la Cappadoce), mais à l'état *formé*. Malgré cela, il ne perd pas son droit d'inventeur, parce que les arguments qu'il porte, il les a, en partie, tirés de son propre fonds; et il insiste sur leur valeur de manière à montrer jusqu'à l'évidence que s'il embrasse cette idée, c'est parce que ses raisons l'ont convaincu bien plus que l'autorité des Pères orientaux. — Il est le premier à expliquer dans un sens *chronologique* le *simul* du fameux passage de l'Ecclésiastique : *Qui manet in æternum creavit omnia simul.* — Établir une distinction réelle entre l'œuvre de la *création* et la *formation* de cette œuvre, cela répugne, selon lui. Il faut donc nécessairement admettre la simultanéité. — Cet argument, bien entendu, doit être pris *cum mica salis*. Certainement on ne saurait, sans tomber dans l'absurde, supposer une matière absolument informe, préexistante à sa forme substantielle.

Mais ici cette remarque est hors de propos. Car lorsque les littéralistes distinguent la matière informe créée *au commencement,* et la formation des six jours, ils parlent de matière seconde et de forme accidentelle. Cette conception, cependant, ne cesse pas d'être tout au moins incompréhensible. Que Dieu crée une chose dans le désordre pour avoir le plaisir de l'ordonner ensuite, voilà ce que je ne puis imaginer. Je conçois que Dieu me soit présenté comme agissant de la sorte, dans un récit purement allégorique; mais je ne conçois pas que l'on persiste à voir là de la vraie et authentique histoire. Dieu créant, forme ce qu'il crée, tout en laissant lieu à une évolution ultérieure des œuvres qu'il a créées. — Saint Augustin, comme avant lui Origène, ne manque pas de s'appuyer sur le verset 4 de la Genèse, c. II, et sur l'étrange nature de ces premiers jours sans soleil, avec leurs nuits sans lune et sans étoiles.

La conclusion de tout cela, c'est que les six jours ne sont point la mesure d'un temps réel ni court ni long; mais ils sont avant tout une nécessité du langage humain. Ce pauvre langage est incapable d'embrasser en une seule parole la fécondité de l'acte créateur. Il a besoin de s'étendre, de se diviser pour chacune des œuvres de Dieu, d'*énumérer* l'une après l'autre des choses qui *furent créées* ensemble, par le même acte. Le matin et le soir désignent, en tel cas, le commencement et la fin de chacune des œuvres décrites séparément (1). Tout cela pour un génie comme saint Augustin, devait sembler trop simple. Aussi ne s'y est-il pas arrêté, et personne n'ignore la brillante théorie qu'il a construite sur cette base vulgaire. Mgr D'Hulst la résume très clairement dans sa *Question Biblique :* « Si Dieu a tout fait en même temps, comment Moïse peut-il dire qu'il a tout fait en six jours? C'est peut-être, — le saint procède par hypothèses, — qu'il a d'abord fait les anges (*cœlum*), puis le monde visible (*terram*), et qu'il a montré aux anges *en six tableaux successifs* toute son œuvre créatrice. Il leur a même présenté deux fois chacun de ces tableaux : d'abord à l'état de projet, dans le miroir de sa pensée; c'était l'aurore de la création, *mane;* et la connaissance anticipée qu'en ont ainsi acquise les esprits célestes, est appelée par le saint Docteur connaissance du matin, *cognitio matutina.* Puis il leur a montré le même tableau à l'état d'œuvre accomplie; c'était le soir de la création, *vespere,* et la connaissance qu'en acquéraient les anges était la connaissance du soir, *cognitio vespertina* (2). »

(1) Pour les citations des passages où sont proposés tous ces arguments du saint Docteur, voir toujours l'ouvrage cité de M. Vigouroux.

(2) *De Genesi ad litteram*, lib. IV, *circ. fin.*

Quoi qu'il en soit de cette invention, trop ingénieuse et trop subtile pour être vraie, il en résulte un fait, c'est que saint Augustin, partisan déclaré de la création simultanée, bien loin de songer à des jours-époques, n'a pas même admis la réalité de six jours de vingt quatre heures. Cette conclusion très solide n'a rien à faire avec l'*explication* qu'il donne de l'*allégorie mosaïque*. — Les réserves faites dans la suite à plusieurs reprises sur la valeur de ses propres théories ne portent probablement que sur cette explication.

Lorsque l'on connaît l'autorité dont a joui saint Augustin, l'influence qu'il a exercée, il faut s'attendre à voir ses idées reproduites par la grande majorité des écrivains ecclésiastiques postérieurs. Qu'il me suffise de nommer ici saint Prosper, saint Victor de Marseille, Cassiodore, Junilius, saint Isidore de Séville, tous plus ou moins idéalistes.

*
* *

Voici maintenant les conclusions qui, selon moi, se dégagent de tout ce que je viens de dire sur les phases de notre problème durant l'époque des Pères.

1° Il n'y a pas, à propos de l'explication de la Cosmogonie mosaïque, un vrai *consensus Patrum*. Aucun des systèmes modernes n'a, par conséquent, le droit d'invoquer l'*autorité des Pères*.

2° Les Pères n'ont connu *que deux systèmes*, le système *allégorique*, et le système *littéraliste* dans son sens le plus rigoureux, qui accepte comme historique le premier chapitre de la Genèse et ne donne au mot *yôm*, *dies*, que le sens de jour ordinaire, espace de temps de vingt quatre heures. Le système des jours-époques fut complètement ignoré, et il devait l'être forcément.

3° Enfin, il est à remarquer, pour être juste, qu'aucun des systèmes qui occupent aujourd'hui la place, ne reproduit exactement les idées des Pères. En effet, le concordisme admet avec les Pères la valeur historique du premier chapitre de la Genèse, mais se sépare d'eux lorsqu'il transfigure les jours en longues époques, lorsqu'il reconnaît qu'une chose créée au premier jour, par exemple, a pu être attribuée au quatrième, parce qu'alors seulement elle commença à se faire sentir, à produire ses effets ; lorsqu'il y introduit une quantité d'éléments qui devraient le conduire infailliblement, s'il était logique, à se confondre avec l'idéalisme. — L'idéalisme, au contraire, professe avec l'école alexandrine, avec saint Augustin et ses disciples que le récit génésiaque n'est pas un récit objectif, réel, historique, mais il rejette la si-

multanéité de la création. — Cependant, tandis que les concordistes s'écartent de l'opinion des Pères dans l'explication même du texte mosaïque, les idéalistes modernes ne s'en départent que dans la conception scientifique du Cosmos.

*
* *

Des Pères, je passe aux Docteurs du moyen âge. Sur ce terrain, autant le concordisme se trouve gêné, autant l'idéalisme est à son aise. M. Vigouroux place saint Bonaventure parmi les idéalistes (1). C'est une concession dont je ne veux point profiter. Le Docteur Séraphique rapporte les deux systèmes, idéalisme et concordisme, avec leurs arguments respectifs, sans se prononcer. Le système de saint Augustin *est multum rationalis, valde subtilis*, et même plus rationnel que l'interprétation littérale. Par contre, celle-ci semble plus théologique, parce que ceux qui la soutiennent *trahunt rationem ad ea quæ sunt fidei* (2). Après cela, inutile d'attendre que saint Bonaventure vous dise son opinion. Mais laissons de côté le Docteur Séraphique; nous autres idéalistes, nous avons pour nous le bienheureux Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Le premier ne laisse aucun doute. Après avoir exposé la théorie de saint Augustin, en l'accompagnant d'une formidable batterie d'arguments, il ajoute : *Sine præjudicio loquendo*, NIHIL *mihi videtur* VERIUS *quam id quod Augustinus dicit; tamen solvam rationes pro utraque opinione et obtineat qui obtinere possit* (In 2 dist. XII, a. 1).

Cette manière de faire du Bienheureux Albert le Grand qui, tout en embrassant la théorie de saint Augustin, expose les deux systèmes avec leurs arguments et les réponses respectives, nous aide à bien comprendre celle de saint Thomas. Celui-ci, dans une œuvre de jeunesse sur les distinctions du maître des sentences, s'était ouvertement déclaré pour saint Augustin. *Prior* (l'opinion de saint Augustin) *est* RATIONABILIOR *et magis ab irrisione infidelium S. Scripturam defendens... et plus mihi placet* (3). Saint Thomas, comme on le voit, n'indique pas ici une préférence simplement subjective (*plus mihi placet*), mais aussi objective (*rationabilior*, etc.). — Dans un autre ouvrage, fruit d'un âge plus avancé, il exprime un jugement analogue : *Harum expositionum prima scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infi-*

(1) Ouvr. cit., p. 105 In. 2 dist. 13, a. 1, q. 1.
(2) S. Bonav., in Sent. l. II q. 2, a. 1.
(3) In 2 Dist., XII, a. 1.

delium Scripturam defendens : secunda vero, scilicet aliorum sanctorum est planior et magis verbis litterae quantum ad superficiem consona : quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat et utrumque sensum circumstantia literae patitur, ideo ut neutri harum expositionum praejudicetur, utramque opinionem sustinentes, utrisque rationibus respondendum est (1).

J'aurais ici plus d'une observation à faire. Saint Thomas admet un principe exégétique plusieurs fois insinué par saint Augustin lui-même, mais que bien peu seront aujourd'hui disposés à accepter : pourvu qu'une chose soit vraie et que les paroles de la Bible s'y adaptent (*patiantur hunc sensum*) on peut la retenir comme étant vraiment le sens de la sainte Écriture. Aujourd'hui, il ne nous suffit pas que *littera patiatur aliquem sensum,* pour nous croire en droit de l'affirmer ; nous voulons que ce sens ressorte naturellement de la *lettre* examinée en elle-même et dans son contexte ; et lorsqu'un passage donne lieu à deux interprétations, nous disons que ce passage est douteux, équivoque, non qu'il a deux significations. Mais ce qui est plus digne de remarque, c'est que saint Thomas n'exprime plus sa préférence pour la théorie de saint Augustin ; cependant un jugement, il le donne encore, et ce jugement ne cesse pas d'être *assez* sinon *plus* favorable à l'idéalisme. — Dans la *Somme théologique* (2), le saint Docteur est bien plus réservé ; mais de cette réserve on ne saurait sans injustice conclure à une rétractation.

Au nom de saint Thomas est étroitement uni celui du cardinal Cajétan, dont je suis ainsi conduit à exposer ici l'opinion. Il admet sans restriction le système de saint Augustin. Tout a été créé dès le commencement par un seul acte ; les six jours ne sont pas des jours réels, déterminés par quelque chose d'objectif, mais seulement par une intention subjective de l'auteur (3).

*
* *

Avec le cardinal Cajétan nous avons abandonné le champ de la scolatique. Quant aux théologiens du seizième au dix huitième siècle, ils n'ont rien ou presque rien ajouté aux spéculations des siècles antérieurs. Les uns, en bien petit nombre (les auteurs de l'école *augustinienne*), se contentèrent de répéter les idées de saint Augustin, les autres (Suarez

(1) *Qq. Dispp. De Pot.* q. IV, a. 2. c.
(2) P. I. q. 74. a. 2. c.
(3) *In Gen.* I, 15.

et ceux qui le suivirent, Petau, etc.), se lancèrent à corps perdu dans un littéralisme outré, plus rigoureux encore que celui des Pères et de la scolastique. — La condamnation de Galilée ne contribua certainement pas à élargir les vues, à faire entrer l'exégèse dans une voie plus critique et plus scientifique. Il faut en outre tenir compte de l'infiltration, parmi les catholiques, des principes protestants. Par une suite nécessaire de leur système, les protestants furent bien plus étroits que ne l'avaient été, avant la Réforme, les commentateurs catholiques. Ceux-ci subirent sans le vouloir, sans s'en apercevoir même, l'influence de la méthode de leurs adversaires. Dans tout ce qui touchait à la foi, il n'était pas permis aux catholiques de se montrer plus larges que les protestants. Peut-être le moment est-il venu de changer de tactique, de prouver en fait au rationalisme quel plus large champ laisse à la critique un système qui (comme le système catholique), tout en professant la divinité de la Bible, n'en fait point la source unique, le code immédiat de la révélation divine.

Il est cependant remarquable que les théologiens catholiques, salutairement instruits par l'erreur commise au dix septième siècle dans la condamnation de Galilée, laissèrent la plus grande liberté à la géologie; grâce aussi, en partie, à l'accord illusoire que l'on crut établir entre celle et la Bible, au moyen du concordisme. Le premier qui ait proposé avec succès l'explication des jours-époques fut G. Cuvier, en 1821. Elle ne serait donc pas très ancienne. C'est cependant un concordiste, M. l'abbé Vigouroux, qui assigne ce nom et cette date (1). De plus, comme théologien, je ne pense pas que Cuvier fasse grande autorité. Mais comment et pourquoi son opinion eut-elle un si prodigieux succès? C'est ce que je veux tâcher d'expliquer.

*
* *

Au point de vue scientifique, ce succès se comprend sans peine : l'explication des jours-époques naquit et fleurit alors que la géologie ne faisait que commencer, et que ses conclusions peu nombreuses étaient encore très peu répandues. Pour beaucoup, ces conclusions se réduisaient à quelques idées générales, à savoir : que notre planète et la vie qui la recouvre est le fruit d'une évolution qui s'est produite en un certain nombre d'époques. Rien, par conséquent, ne devait sembler plus facile que de faire entrer les données scientifiques de la Bible

(1) *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. III, p. 188.

dans ce cadre si indéterminé, si flottant d'une géologie rudimentaire.

Au point de vue théologique, le succès du concordisme vint en grande partie de ce qu'il répondait à la tendance traditionaliste ; je dis à la *tendance*, non pas à l'*erreur*. En effet, le traditionalisme, regardé comme tendance (dont la manifestation a souvent conduit à des opinions ou dogmatiquement erronées, ou scientifiquement fausses, ou tout au moins fort discutables), trouve sa note caractéristique dans le besoin d'un *accord exagéré* entre la raison et la foi. C'est la réaction, outrée comme toutes les réactions, contre le rationalisme philosophique du siècle dernier. — Les philosophes avaient dit que la raison pouvait se passer de la foi, que sur bien des points elle la devait rejeter comme absurde. Les traditionalistes, au contraire, posent en principe que la raison, loin de pouvoir se passer de la foi, a absolument besoin d'elle non seulement pour arriver à la connaissance des vérités surnaturelles, mais aussi pour connaître les vérités naturelles. Les mystères, quelques-uns du moins, et en général les vérités dogmatiques déclarées absurdes par les philosophes, les traditionalistes prétendirent les démontrer. Saint Thomas et l'École s'étaient contentés de dire que dans la Trinité notre raison ne découvre rien d'absurde : A. Nicolas, qui n'est pas traditionaliste mais subit l'influence de la tendance dominante, et avec lui bien d'autres en France comme en Italie, s'efforcent d'en démontrer philosophiquement la réalité, au moins par la voie indirecte (*ab absurdis*). C'est ainsi qu'on prétend également prouver l'existence du péché originel par l'examen des conditions auxquelles se trouve réduite la nature humaine. — En somme, il existe une tendance qui cherche partout l'accord *positif* entre la raison et la foi, qui veut toujours faire rendre à celle-ci les verdicts de celles-là, et vice versa, et c'est précisément à cette tendance que se rattache le concordisme biblique. Non content de savoir que la Bible ne peut contredire la science, puisqu'elle ne s'en occupe pas, on veut qu'elle s'en occupe, qu'elle en répète les conclusions, qu'elle en suive pas à pas les incessants progrès.

*
* *

Aujourd'hui, le milieu scientifique et le milieu théologique sont profondément changés. Les découvertes de la géologie multipliées, et plus répandues, en même temps que d'autres notions d'astronomie et de physique terrestre, ont renversé le concordisme des beaux jours. — Il est, en outre, à observer que, tandis que la science étend, affermit

de plus en plus ses propres conquêtes, elle perd graduellement sa manie d'empiéter sur le domaine de la foi. Jadis, les physiologistes prétendaient expliquer l'âme; aujourd'hui, les plus honnêtes affirment que ce n'est point de leur compétence. Avec l'évolution, les naturalistes croyaient éliminer Dieu et la création; aujourd'hui, ils confessent que l'origine première de la matière et de la vie leur échappe. Ce revirement détermine, par contre-coup, chez les théologiens du jour, la légitime tendance à ne point impliquer la foi éternelle, immobile, dans les changeantes questions de la science. — Ce mouvement s'accentue encore sous l'influence de la renaissance thomiste. Saint Thomas fut antitraditionaliste par excellence; et le traditionalisme ne se développa qu'en laissant dans l'oubli les grands principes du saint Docteur, qu'en contredisant ses doctrines les plus caractéristiques. — Les progrès croissants de l'idéalisme, du jour où Mgr Clifford l'a, pour ainsi dire, ressuscité, ne sont donc pas un fait isolé, accidentel, mais étroitement uni avec les nouvelles conditions du milieu scientifique et théologique.

Contribuer à une diffusion toujours plus large de ce système, tel est le but de ce modeste travail. Ce n'est donc point une idée personnelle que je m'efforce de faire triompher; je vise plus haut; ma cause doit être la cause commune de tout ouvrier chrétien : hâter l'accord tant désiré de la raison et de la foi, accord qui sera peut-être l'édifice de l'avenir et auquel j'ai tenu à apporter, moi aussi, mon humble pierre (1).

(1) Afin de prévenir tout malentendu, je tiens à déclarer : 1° que je n'ai eu l'intention de blesser personne, aussi je rétracte d'avance toute expression qui pourrait sembler offensante. Sincèrement respectueux à l'égard des rationalistes, à plus forte raison veux-je l'être à l'égard de ceux qui, sans partager mon opinion, professent la même foi : 2° qu'il n'entrait pas dans mon but de citer tous les travaux qui ont paru sur la question, ni même tous ceux que j'ai lus ou pu lire.

Rome, le 1er novembre 1893.

J.-B. Semeria, barnabite.

L'APOCALYPSE D'ISAIE (24-27),

A PROPOS DES DERNIERS COMMENTAIRES.

La critique indépendante se préoccupe depuis longtemps de la manière dont a été écrit et composé le livre canonique d'Isaïe. Elle vient cependant d'inaugurer une nouvelle phase.

A côté de la question d'authenticité : qui a écrit tel chapitre? — il y a la question du groupement des prophéties pour former la collection entière qui est notre livre canonique d'Isaïe. On dirimait généralement le premier point en cherchant à fixer l'horizon historique et littéraire du morceau étudié : il fallait savoir s'il avait été composé dans la période assyrienne ou dans la période babylonienne. On enlevait d'ordinaire à Isaïe la seconde partie (XL-LXVI), comme l'œuvre du grand anonyme postérieur à l'exil, les chapitres historiques (XXXVI-XXXIX) ; et dans la première partie, ce qui regarde Babylone (XIII-XIV ; XXI, 1-10), les morceaux qui ont un caractère eschatologique (XXIV-XXVII ; XXXIV et XXXV) et quelques fragments (XII ; XXIII, 15-18). Quant à l'origine du recueil, elle est fort difficile à expliquer dans tous les systèmes. On pensait communément que la première partie avait déjà son existence complète quand on y ajouta la seconde.

Ce système semblait définitif dans le milieu où il était né, et l'exégèse protestante conservatrice, en la personne de Franz Delitzsch, avait donné les mains, non sans résistance, ni réticences, à l'existence d'un second Isaïe.

Tout autre est le système proposé par M. Duhm, professeur de théologie à Bâle, dans un commentaire récent (1).

Il se propose, comme il convient, pour interpréter Isaïe, de pénétrer dans la personnalité de l'auteur, et pour cela de mettre en lumière et d'utiliser l'histoire de la religion, des idées, des faits qui constituaient son atmosphère intellectuelle. A ce criterium, il en joint deux autres qui ne sont guère moins sages, et ne prêtent guère moins aux abus du subjectivisme.

Selon lui, on doit toujours supposer que les auteurs, à moins de preuve

(1 *Der Buch Jesaia, übersetzt und erklœrt,* von D. Bernh. Duhm, Gœttingen, 1892.

du contraire, sont de bons écrivains, parlant raisonnablement : critère qui ne serait pas adopté par tout le monde. Peut-être faut-il dire seulement que tout le monde n'en fait pas le même usage, parce qu'il est très facile, si l'on n'y prend garde, de mettre notre raison et nos procédés littéraires à la place de ceux des auteurs.

Un critère qui paraît au contraire rigide et inflexible, c'est la métrique. Assurément, il faudra désormais y donner une attention sérieuse et constante; mais la métrique d'Isaïe est-elle assez connue pour qu'on élimine sans autre raison des passages importants de son œuvre, et surtout est-il prouvé qu'il a toujours écrit dans le même système? Assurément non.

Ces principes posés, M. Duhm ne reconnaît guère moins de douze à quinze personnes comme les auteurs du livre d'Isaïe.

Tout d'abord Isaïe lui-même, qui aurait non seulement existé, prophétisé, écrit, mais même composé un et probablement deux petits recueils (XXVIII, 1 à XXX, 17, d'après XXX, 8; et chap. V; chap. VII, 2-8 et 9-14, et chap. VIII, 1-18, d'après VIII, 16); peut-être aussi d'autres petites unités, brisées depuis.

D'Isaïe à Esdras, personne n'ajoute rien à ce patrimoine. Comment se fait-il qu'après un si long intervalle, des Innommés aient pu passer pour Isaïe? M. Duhm avoue qu'on ne peut donner de ce fait aucune explication suffisante.

Le premier de la série est le Deutéro-Isaïe, vers 540 (XL à LV, sauf les passages du serviteur de Jahvé et des gloses), idéaliste qu'il est impossible, sans manquer de critique, de confondre avec le grand réaliste du huitième siècle.

Viennent ensuite l'auteur du premier oracle contre Babylone, poète haineux (XIII, 2-22; XIV, 48-21) et l'auteur du second oracle, visionnaire tout objectif, qui vivait au sud de Juda (XXI, 1-15).

L'auteur des morceaux sur le serviteur de Jahvé (XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13; LIII, 12), dépend de Job, de Jérémie, du Deutéro-Isaïe, mais il est connu du Trito-Isaïe et de Malachie, datant ainsi de la première moitié du cinquième siècle : son héros semble avoir été une personnalité humaine.

Le Trito-Isaïe, imitateur du Deutéro, et qui a exactement le même rythme, vivait au temps d'Esdras, avant l'arrivée de Néhémie (56-66, mais 61-66 et 56-60 sont vraisemblablement transposés).

D'Esdras aux Maccabées, à une époque inconnue, vers le temps d'Esdras, on compose la partie historique (XXXVI-XXXIX), puis une lamentation sur la prise de Sidon par Ochus (XXIII, 1-14) et une menace, sur le même sort réservé à l'Égypte (XIX, 1-15).

Au temps d'Alexandre, l'oracle contre les Philistins (XIV, 29-32), et sur Tyr (XXIII, 15-18). L'organisation définitive du Pentateuque, qui reçut peut-être son impulsion de la création de la bibliothèque d'Alexandrie, ayant suggéré l'idée d'un canon, on forma dès lors, avant 200 (à cause du texte d'Eccli., XLVIII, 23-25), une première collection (VI-9, 6; XX; 36-39) fondue en un volume avec la dernière partie.

Sous les Hasmonéens paraissent les prophéties eschatologiques (XXXIII; vers 162 av. J.-C., et XXIV-XXVII; vers 128 av. J.-C.), diverses prophéties contre Moab (XV, 1-9; XVI, 7-11)et Edom (XXXIV, XXXV).

Enfin, pour enflammer à cette époque héroïque les espérances du peuple, on transforma des morceaux très anciens dont le fonds était probablement d'Isaïe (II-IV; IX, 7; XI, 16; XXVIII à XXXIII; XXIV-XXVII).

La rédaction dernière eut lieu dans les premières années du premier siècle, sauf quelques parties plus récentes, car il n'y eut rien de définitif avant la constitution du *Ktib*.

Le résultat assez inattendu de cette étude est que la première collection canonique d'Isaïe ne contenait guère que quatre chapitres d'Isaïe contre trente étrangers, et qu'en somme c'est le premier Isaïe qui est venu se joindre au second, puisque M. Duhm reconnaît à environ dix-sept chapitres une origine isaïenne. La difficulté était de savoir pourquoi on avait joint à Isaïe l'œuvre d'un autre auteur : elle est maintenant retournée.

L'ouvrage de M. Duhm, dont le talent et l'érudition sont bien connus, a les avantages et les inconvénients qui sont la suite d'une grande indépendance d'esprit. Tandis que, trop souvent, ceux qui se targuent de libre critique sont en réalité esclaves des opinions courantes des universités, M. Duhm ne craint pas de s'écarter des autorités les plus respectées dans le monde savant, et souvent cette audace n'est pas sans bonheur. Ses conjectures sont souvent séduisantes, quelquefois irrésistibles; mais il échappera difficilement au reproche de subjectivisme et d'hypercritique!

L'examen critique complet de son système ne peut être qu'un commentaire détaillé d'Isaïe. Il m'a semblé qu'on pouvait apprécier les avantages et les inconvénients de la nouvelle méthode en prenant un champ restreint.

J'ai choisi un petit recueil auquel je donne le nom d'Apocalypse d'Isaïe. Après l'avoir traduit et analysé, j'examinerai les théories de M. Duhm, puis celles de la critique jusqu'à présent régnante dans la théologie indépendante, représentée par M. Dillmann, puis je me hasarderai à dire ce que j'en pense moi-même.

* * *

L'apocalypse d'Isaïe se compose de deux parties bien distinctes.

C'est d'abord, pour une époque indéterminée, l'annonce du jugement qui doit précéder le règne de Dieu, la description symbolique du bonheur qu'il fait partager à ceux qui accepteront son règne et des châtiments qu'il infligera à ses ennemis, et le chant de triomphe qui rapporte à Dieu tout l'honneur de la victoire et du salut des hommes. Cette première partie se trouve donc naturellement partagée en trois subdivisions. Si l'auteur n'avait pas nommé Sion, représentée comme le siège du royaume de Dieu, et Moab, type de ses adversaires obstinés, on pourrait dire que tout ce morceau est en dehors de l'espace comme du temps : il embrasse le ciel et la terre (XXIV-XXVI, 19). Mais ce royaume de Dieu, auquel toutes les nations étaient conviées, donnait des espérances trop éloignées et trop vagues, la portée morale de la prophétie était trop haute pour qu'elle fût comprise des contemporains. Le prophète redescend de ces hauteurs et s'adresse à son peuple (XXVI, 20-27) : il lui applique les circonstances de ce jugement général, ou plutôt, en donne une première image, dans le jugement particulier qui atteindra Israël et ses puissants voisins. Ce premier jugement, qui détruira les puissances ennemies du peuple de Dieu, aura pour résultat la conversion de l'idolâtrie chananéenne : dès lors les exilés reviendront d'Assyrie et d'Égypte; et ce morceau plus concret se termine, comme le premier, par l'annonce du royaume de Dieu.

C'est un écho des grandioses harmonies qu'on a entendues d'abord, comme si l'auteur avait recherché une sorte d'unité d'impression.

PREMIÈRE PARTIE : LE JUGEMENT GÉNÉRAL ET LE RÈGNE DE DIEU.

A. — Le jugement général (24) (1).

C'est une progression continue dans la terreur. Les signes avant-coureurs du jugement, interrompus avec un art admirable par une

(1) M. Duhm ne dit rien de la métrique de ce chapitre; il mentionne seulement un distique (15). Il semble, en effet, que le mètre est impossible à préciser. On remarquera le goût de l'auteur pour les ternaires: souvent sa pensée s'exprime par trois termes ou trois phrases d'une manière synthétique. De plus, il y a comme une apparence de strophes dans le retour de la même expression, au commencement et à la fin d'une période. La terre est vidée (1 et 3); tout se flétrit (4 et 7); la joie cesse (8 et 11); mais ce système n'est pas poursuivi jusqu'au bout. Quant à la recherche des assonances, de l'allitération, de la rime, quelquefois même aux dépens des formes grammaticales (v. 2 et 3), elle a été remarquée depuis longtemps.

lueur incertaine, font place au cataclysme final, jusqu'à ce que Dieu paraisse dans sa gloire.

On distingue comme six tableaux successifs.

1. Le châtiment est d'abord représenté comme imminent et universel, il atteindra la surface de la terre et tous ses habitants.

1. « Voici que Jahvé vide la terre et la ravage;
il balaye sa surface et disperse ses habitants.
2. Il en sera du peuple comme du prêtre, du serviteur comme de son maître,
de la servante comme de sa maîtresse, de l'acheteur comme du vendeur,
du prêteur comme de l'emprunteur, du créancier comme du débiteur.
3. Vidée, la terre est vidée, ravagée, la terre est ravagée :
car Jahvé a prononcé cette parole ».

2. On dirait que la malédiction pénètre jusque dans les entrailles de la terre, souillée par la faute des hommes.

4. « La terre se flétrit et s'affaisse,
le monde languit et s'affaisse,
les grands du peuple de la terre languissent.
5. La terre est souillée sous ses habitants;
car ils ont transgressé les lois;
ils ont violé le droit;
ils ont rompu l'antique alliance ».

Il est à peine nécessaire de faire remarquer l'universalité de ces termes. La terre (ארץ) est un terme équivoque et peut signifier le pays : mais le monde (תבל) signifie toujours au moins l'ensemble de la terre habitée. Le prophète, qui connaissait la Genèse (9, 16), a pu faire allusion à l'alliance éternelle ou antique conclue entre Dieu et toute âme vivante par l'intermédiaire de Noé. (Cf. Is., 54, 9).

6. « Aussi la malédiction dévore la terre,
la faute de ses habitants pèse sur eux;
aussi les habitants de la terre sont consumés,
il ne reste qu'un petit nombre d'hommes.
7. Le jus de la vigne se flétrit,
les ceps s'affaissent,
les cœurs les plus joyeux gémissent ».

3. Sur la terre désolée toute joie cesse, la ville est détruite, les habitants en deuil : cette ville n'est pas nommée par un dessein bien arrêté de l'auteur : ce sera donc la ville que l'on voudra, et même aussi bien *des villes* qu'une ville en général (Dillmann) : mais en la qualifiant de ville du chaos, le prophète nous indique du moins qu'elle représente l'idolâtrie.

8. « On n'entend plus le son joyeux des tambourins,
elle n'est plus l'allégresse bruyante,
il a cessé le son joyeux des harpes.
9. On ne boit plus le vin en chantant,
la liqueur fermentée est devenue amère aux buveurs.
10. La ville du chaos est brisée,
toute maison a la porte close.
11. Clameurs sur le vin dans les places,
toute joie est assombrie,
l'allégresse de la terre est bannie.
12. Il ne reste dans la ville que désolation,
la porte est fracassée et brisée ».

4. Il est ordinaire à Isaïe de faire entrevoir le salut au moment où le petit reste des fidèles, demeuré inébranlable dans sa confiance en Dieu, lui laisse tout l'honneur du salut. Il semble d'abord que tout va se passer ainsi :

13. « Il en sera au milieu de la terre, parmi les peuples,
comme de l'abattage des olives,
comme des grappes quand la vendange est finie.
14. Eux lèvent la voix, ils poussent des cris d'allégresse;
devant la majesté de Jahvé, ils éclatent en transports :
15. « Oui, glorifiez Jahvé des pays de la lumière,
et des îles de la mer le nom de Jahvé, le dieu d'Israël. »
16. De l'extrémité de la terre nous avons entendu des chants :
« Honneur au juste! ».

Qui sont ceux qui de l'Occident et de l'Orient, voyant dans les grandes choses qui se passent la main du Dieu d'Israël, élèvent la voix pour lui rendre gloire et pour honorer ceux qui lui demeurent fidèles? Ils ne sont pas nommés, et il n'est même pas certain qu'ils soient fils d'Israël. Ce sont ceux du moins, qui mettent à profit les jugements de Dieu pour le reconnaître. Toutefois il est trop tôt pour chanter le triomphe. La fin de toutes choses est arrivée, la terre doit être tout entière la proie d'un cataclysme plus terrible que le déluge lui-même.

5. Personne n'est soustrait aux dernières secousses qui précèdent le jugement.

16, 6. « Et je dis : malheur à moi, malheur à moi, hélas!
les pillards pillent! pillage, les pillards pillent!
17. Terreur, fosse et filet, pour toi, habitant de la terre!
18. Celui qui fuira au bruit de la terreur tombera dans la fosse,
et celui qui remontera de la fosse, sera pris dans le filet.
Car les cataractes d'en haut sont ouvertes,
et les fondements de la terre ont tremblé.

19. Brisement! la terre se brise...
Déchirement! la terre se déchire...
Ébranlement! la terre branle...
20. Chancelante, le terre chancelle comme un homme ivre,
elle est secouée comme une hutte,
Son péché pèse sur elle,
elle tombe et ne peut se relever... ».

6. Voici paraître le juge.

21. « En ce jour Jahvé visitera l'armée des hauteurs, dans les hauteurs,
et les rois de la terre sur la terre.
22. Et ils seront ramassés enchaînés dans le puits,
et fermés dans la prison,
et, longtemps après, ils seront visités.
23. La pâle lune aura honte,
le soleil brûlant sera confondu;
car Jahvé Sebaoth règnera au mont Sion et dans Jérusalem,
devant ses anciens (apparaît) la Gloire ».

Personne ne doute plus aujourd'hui qu'il ne s'agisse ici, comme les Pères l'avaient compris, du jugement des anges et des hommes. Il n'est question sur la terre que des rois, parce que ce sont les nations qui sont jugées, et qu'ils ont mené la guerre contre Dieu; il est bien étrange qu'on ait vu là une intention démocratique ou du moins le parti pris d'admettre tous les faibles sans condition au royaume de Dieu (Duhm). Ce qui est encore incertain, c'est le caractère de la visite de Dieu à ceux qui sont punis. Visitera-t-il pour pardonner ou pour punir encore? et les effets de cette visite s'étendront-ils à tous?

L'analogie est pour une visite de miséricorde (Is., 23, 17; Jer. 27, 22; 32, 5), mais rien ne dit qu'elle soit universelle. Saint Jérôme concluait de cette ambiguïté : « que le jugement de Dieu échappe à la fragilité humaine, qui ne peut porter, sur la grandeur et l'étendue des peines, une sentence qui est réservée à la décision du Seigneur » (1).

(1) *Ex qua ambiguitate verbi et remedium potest intelligi, et correptio... Est tamen sciendum, quod judicium Dei humana non possit scire fragilitas, nec de pœnarum magnitudine atque mensura ferre sententiam, quæ Domini arbitrio derelicta est.* (Comm. ad h. l.). — C'est d'ailleurs sans aucun fondement qu'on argumenterait de ce texte, comme le faisait Origène, contre la perpétuité des peines de l'enfer, puisque l'expression du prophète ne distingue pas entre les anges et les hommes, le purgatoire et l'enfer. Glisser le millénarisme dans cette période ne serait pas moins suppléer au silence du texte. Comme il convenait à ce stage de la révélation, le prophète se contente d'indiquer le châtiment réservé aux ennemis de Dieu sans nier les droits de sa miséricorde.

B. — Le royaume de Dieu (25).

La victoire de Dieu est consommée. Tout à l'heure, ceux qui ont été sauvés lui consacreront un long cantique. Mais, avant même de décrire leur félicité, le prophète éclate en transports spontanés que rien n'annonce.

1. « Jahvé, tu es mon Dieu !
Je t'exalte, je célèbre ton nom,
Car tu as fait des merveilles :
Tes desseins éloignés sont fidélité, vérité.

2. Car tu as réduit une forteresse (1) en un monceau de ruines,
Une cité forte en décombres,
Le château des superbes (2) n'est plus une ville,
Il ne sera jamais rebâti.

3. C'est pour cela que te glorifie
Un peuple fort,
La ville des nations,
Les oppresseurs te craignent.

4. Car tu as été un asile pour le faible,
Un asile pour le pauvre dans son angoisse;
Un abri contre la pluie,
Une ombre contre la chaleur (3).

Car le souffle des oppresseurs est comme une pluie d'hiver (4),
5. Comme la chaleur dans une terre desséchée.
Tu abaisses l'orgueil (5) des superbes,
comme la chaleur à l'ombre d'un nuage, le chant des oppresseurs se tait ».

Si nous n'avions entendu, au chapitre précédent, le cri des justes qui rendaient gloire à Dieu dans les étreintes de la désolation gé-

(1) Je corrige avec Duhm מעיר, qui est bien forcé, en מעוז.

(2) Duhm, זדים au lieu de זרים, les LXX ont ἀσεβῶν.

(3) Nous ne suivons pas ici la ponctuation massor.

(4) כור froidure (Gen., 8, 22), et non pluie de mur, ce qui ne peut rien signifier. La pluie d'hiver tombe en Palestine accompagnée d'un vent violent. On la désire pour remplir les citernes, mais personne ne s'y expose.

(5) Le texte mass. porte : *le tumulte*. La correction de Duhm נאון paraît satisfaisante; mais il propose ici d'autres changements que nous ne pouvons accepter.

Les LXX ont un texte fort différent qui ne paraît être qu'une traduction large et malheureuse. Il faut remarquer cependant que la quatrième ligne du dernier quatrain est beaucoup trop longue : Il faut probablement supprimer : *comme la chaleur à l'ombre d'un nuage*, qui ramène inutilement la figure déjà exprimée.

nérale, on pourrait se demander si ce cantique de délivrance répond bien à la situation. Mais ce cri suffit à nous rappeler que, selon la manière de voir commune à tous les prophètes, le jugement de Dieu s'exerce surtout contre les ennemis et les oppresseurs de son peuple. Il a détruit la ville du chaos, et précisément notre cantique célèbre cette victoire; cette victoire est représentée comme une suite de ses promesses, accomplies par la ruine d'une ville si indéterminée (24, 10-12), qu'on pourrait la prendre dans le sens collectif pour des villes, au pluriel (LXX, Targ.).

Les faibles protégés par Dieu ne peuvent être que ceux dont on disait « honneur au juste » (24-16); enfin les ennemis de Dieu ont été réduits au silence comme ceux qu'on avait jetés dans la prison.

Le prophète reprend maintenant son premier rythme; les expressions sont encore très choisies, les effets soigneusement ménagés. Mais ce n'est plus le style presque heurté et violent des catastrophes : tout est tranquille, suave, harmonieux :

6. « Et Jahvé Sebaoth fera à tous les peuples sur cette montagne sainte
Un festin des viandes les plus exquises, des vins les plus délicieux,
de la moelle des viandes, des vins les plus purs.
7. Il détruira sur cette montagne le voile,
le voile qui couvre tous les peuples,
le tissu tissé sur toutes les nations.
8. Il détruira la mort pour toujours.
Adonaï Jahvé sèchera les larmes sur tous les visages.
Il fera disparaître sur toute la terre la honte de son peuple,
Car Jahvé a parlé ».

Comme le cataclysme était une réminiscence de la Genèse, ce festin est inspiré par l'Exode : après la promulgation de l'alliance qui inaugurait le règne de Dieu sur son peuple, Moïse, Aaron, Nadab, et Abiu avec soixante-dix des anciens d'Israël montèrent au Sinaï, et « ils virent Dieu, et ils mangèrent et ils burent. » (Ex., 24, 11). Ici le banquet est offert à toutes les nations.

En prenant ce voile qui couvre les peuples pour le symbole de l'infidélité que Dieu fera disparaître, on comprend bien à quelles conditions ils sont admis au royaume de Dieu. Mais il faut reconnaître que la suite des idées est plus naturelle si on l'entend d'un voile de deuil.

Dans les derniers ébranlements du monde, le deuil était partout et la douleur s'exprime presque partout, et surtout chez les Sémites, par cette image d'un tissu dont on se couvre la tête. Dieu enlève

ce voile : il n'en est plus besoin, puisqu'il fait disparaître la mort (1), et sèche pour toujours toutes les larmes.

S'ensuit-il que le prophète admet au royaume de Dieu tout le monde, sauf les mauvais anges et les rois, sans conversion préalable? Faut-il voir là, avec M. Duhm, un sentiment humanitaire qui contraste heureusement avec le mauvais particularisme des siècles postérieurs? Ce serait tellement contraire aux sentiments de toute l'antiquité, sacrée et profane, que nous devons par cela seul, chercher l'expression de l'idée intermédiaire, celle de la conversion. Or, elle se trouve précisément dans le cantique qui précède, lorsque quelques-uns des oppresseurs du peuple de Dieu ont été amenés par la vue de ses jugements à le glorifier et à le craindre (25 3.). Cette idée est aussi en pleine harmonie avec ce que nous verrons plus tard (26). Elle est comme le lien qui rattache l'un à l'autre trois morceaux que M. Duhm attribue à trois auteurs différents.

Tout est décrit ici sous des images sensibles et familières. Le repas est suivi d'un cantique.

9. « Et on dira en ce jour :
« C'est lui notre Dieu, nous l'avons attendu et il nous a sauvés.
C'est Jahvé, nous l'avons attendu, nous exalterons et nous nous réjouirons dans son salut ».

Pour achever le tableau du règne de Dieu en termes proportionnés à ceux du jugement, il ne reste plus qu'à parler du châtiment des coupables.

Beaucoup, en dehors d'Israël, se sont convertis : Moab, célèbre par son orgueil obstiné, sera le symbole de ceux qui n'ont pas trouvé grâce. Le prophète reprend ici la parole.

10. Car la main de Jahvé se reposera sur cette montagne,
et Moab sera foulé sous elle,
comme on foule la paille dans l'eau d'un fumier.
11. Il y étendra ses mains,
comme le nageur étend ses mains pour nager;
et on abattra son orgueil
avec le manège de ses mains.
12. « Et il a fait tomber, il a abattu la fortification des hauteurs de tes murs, il les a courbés à terre dans la poussière (2). »

(1) Cette marche des idées est si simple, qu'on ne comprend pas pourquoi M. Duhm retranche le trait de la mort anéantie.

(2) Ce verset 12, que Dillmann trouve très en situation, est considéré par Duhm comme une interpolation. C'est une explication du langage figuré de 10 et 11, et j'avoue qu'elle gâte un peu l'impression produite par le spectacle de Moab dans son fumier, agitant ses mains

C. — *Le chant triomphal* (26).

Ce n'est plus, comme dans le chapitre précédent, le cantique qu'on entonne sur le champ de bataille, dans l'enivrement de la victoire. Les sauvés sont en sûreté : goûtant une joie tranquille, ils se reportent aux temps de la souffrance. Ils comprennent maintenant les voies de Dieu. Souvent, dans l'épreuve, ils ont été tentés de douter de sa Providence. Le jugement est vraiment une lumière (Os., 6, 5. LXX); désormais les justes jouiront du salut qu'ils ne doivent qu'à Dieu. Il est pourtant une chose qu'ils ont souvent désirée, mais ils se sentaient impuissants à l'obtenir; c'est à Dieu qu'ils demandent avec confiance cette grâce suprême, ils affirment d'avance la résurrection des saints.

Saint Thomas nommait ce chapitre le cantique de la justification. Il est divisé en quatre strophes de sept vers chacune.

26, 1. « En ce jour on chantera ce cantique dans la terre de Juda ».

1re *Strophe. Assurance de ceux qui sont désormais fixés en Dieu.*

« Nous avons une ville forte : on y a placé le salut(1) comme murs et avant-mur.
2. Ouvrez les portes, pour (laisser) entrer la nation juste, gardienne de la fidélité.
3. Les pensers sont stables : tu protégeras la paix (2), la paix parce qu'on espère en toi.
4. Espérez en Jahvé pour l'éternité, oui en Jahvé : car Jahvé (3) est le rocher des siècles.
5. Il a courbé les habitants d'en haut, la cité élevée :
Il l'a abattue, abattue jusqu'à terre; il l'a courbée jusqu'à la poussière.
6. Elle est foulée aux pieds, aux pieds du pauvre, aux pas des faibles ».

2e *Strophe. Épreuves et inquiétudes des justes dans l'attente du jugement.*

7. « Le sentier du juste est droiture, en ligne droite tu aplanis la route du juste.
8. Sur le sentier de tes jugements, ô Jahvé, nous t'attendions,
Ton nom et ton souvenir étaient le désir de l'âme.
9. En mon âme je t'ai désiré dans la nuit; oui dans mon esprit, en moi-même je te poursuivais.
Selon tes jugements sur la terre les habitants du monde apprennent la justice.

pour sortir et impitoyablement repoussé. De plus, ce passage se retrouve presque textuellement, 26, 5, où il est bien à sa place. Cela parait donc être une glose postérieure.

(1) M. Duhm traduit : *on a placé comme protection des murs et une défense,* et considère l'explication traditionnelle que nous proposons ici comme une forte méprise. C'est au contraire cette pensée banale que l'on est défendu par des murs et un avant-mur qui est contre l'esprit du morceau : les murs ne sont rien, le salut est la véritable défense.

(2) Cette répétition (anadiplosis) est un des caractères de ce cantique : plutôt que de voir là une figure de rhétorique voulue, M. Duhm suppose que seul dans l'Ancien Testament il a été altéré dans la suite par des répétitions du même mot qu'il supprime en conséquence comme des gloses.

(3) Beth *essentiæ.*

10. Si l'on épargne l'impie, il n'apprend pas la justice;
Il se corrompt dans la terre de la rectitude, et ne voit pas la majesté de Jahvé ».

3e *Strophe. Tout était ordonné au salut gratuit des justes, tandis que les oppresseurs sont perdus.*

11. « Jahvé, ta main était étendue sans qu'ils voient, qu'ils voient et soient confondus!
Que ton zèle (1) pour le peuple, flamme contre tes ennemis, les dévore!
12. Jahvé, c'est toi qui nous fixes dans la paix, car même toutes nos œuvres, tu les as faites pour nous.
13. Jahvé, notre Dieu, nous avons été sous le joug de maîtres autres que toi!
Seulement en toi... nous célébrons ton nom (2).
14. Les morts ne vivront plus, les ombres ne se lèveront pas! c'est que tu as visité!
Tu les as exterminés, tu as détruit tout souvenir d'eux ».

4e *Strophe. La résurrection, miracle impossible à la nature et consommation des désirs des saints.*

15. « Tu as augmenté la nation, Jahvé, tu as augmenté la nation, tu t'es glorifié, tu as éloigné toutes les extrémités de la terre.
16. Jahvé, dans leur angoisse ils t'ont cherché, ta discipline a eu pour eux l'efficacité d'un charme (3).
17. Comme une femme enceinte, proche de l'enfantement, elle se tord, elle crie dans ses douleurs :
18. Ainsi étions-nous devant toi, Jahvé : nous avions conçu, nous nous tordions, et nous n'enfantions qu'un souffle.
Nous ne pouvions sauver la terre, les habitants du monde ne naissaient pas.
19. Les morts vivront, oui mes cadavres, ils se lèveront! Réveillez-vous et chantez, vous qui habitez la poussière!
Car ta rosée est une rosée de lumière, et la terre fait naître les ombres ».

L'exégèse de Reuss, qui s'effarouche aisément du surnaturel, et n'aime pas à le rencontrer même chez les anciens qui en étaient le plus imprégnés, déclare qu' « il s'agit de la restitution nationale, et non de la résurrrection des individus. »

Mais ce n'est pas seulement Delitzsch qui entend cette sublime apostrophe de la résurrection des corps, c'est Dillmann qui fait remarquer qu'à la différence de la vision d'Ezéchiel (37), elle doit s'entendre dans le sens propre, c'est Duhm qui propose un léger changement au texte massoréthique, « tes morts ressusciteront, les habitants de la poussière se réveilleront et jubileront », et ajoute : « l'auteur ne pou-

(1) Il paraît dur de considérer : *le zèle pour ton peuple*, comme le régime de *qu'ils voient*, dont il serait séparé par *qu'ils soient confondus*. Cf. Soph. 1,18 et Ezech. 36, 5 (Duhm).

(2) M. Duhm pense qu'il manque quelque chose au vers : en effet, aucune traduction n'est satisfaisante : *nous ne célébrons que toi*, sc. *ton nom ; en toi, nous célébrons ton nom.*

(3) En changeant légèrement la ponctuation mass., *Sekon lahas, coercition de charme a été ta discipline pour eux.* La traduction ordinaire : *ils ont répandu des prières pendant ta discipline sur eux*, force le sens de presque chaque mot.

vait ainsi parler sans idée intermédiaire, que lorsque le dogme de la résurrection était déjà fermement établi, et même au premier rang des idées de son groupe intellectuel. »

Là où l'impuissance de l'homme est le plus sentie, éclate la toute-puissance de Dieu. Comme la rosée fait germer les plantes, sa lumière pénètre dans la poussière pour animer les morts.

Arrivée à ce point culminant, la prophétie ne peut que redescendre : elle a atteint d'un mot la consommation du nouvel ordre de choses créé par l'avènement de Dieu. Elle redescend donc, mais seulement ici, car nous ne pouvons admettre avec Delitzsch « que dans ces chapitres le point de vue de la prophétie se meut incessamment en avant et en arrière. » Elle n'a cessé de progresser depuis les premiers signes avant-coureurs du jugement jusqu'à la résurrection des saints qui est le terme de l'œuvre divine : il reste à employer un style plus humain, à rentrer dans l'horizon historique de la Palestine pour apprendre au peuple ce qui le regarde plus particulièrement dans la grande rénovation, œuvre de la justice.

DEUXIÈME PARTIE : FRUIT DU JUGEMENT PORTÉ SUR ISRAEL ET SES ENNEMIS.

D. (26, 2. N° 21, 27, 1.) — *Annonce de ce jugement.*

26, 20. « Va mon peuple, entre dans l'intérieur de tes maisons,
et ferme ta porte derrière toi;
cache-toi pour un court instant,
jusqu'à ce que la colère soit passée.
21. Car voici que Jahvé va sortir de son lieu
pour punir la terre du crime de ses habitants;
et la terre révélera le sang versé sur elle
et ne cachera plus ses égorgés.
27, 1. En ce jour, Jahvé punira de son glaive dur, grand et fort,
Léviathan le serpent fuyant, et Léviathan le serpent tortueux,
et il tuera le monstre qui est dans la mer ».

Le jugement annoncé ici ne paraît menacer que les puissances ennemies. L'auteur n'a voulu les désigner que sous des noms symboliques. Le monstre de la mer, c'est l'Égypte dont le crocodile était le symbole (Cf. Ez., 29, 3 ; 32, 2 ; Is. 51, 9 ; Ps. 74, 13). Avec ses côtes basses, elle apparaît au voyageur comme un monstre caché dans les eaux. D'ailleurs cette mer peut être le Nil. Les deux puissances désignées par le dragon, Léviathan, avec deux épithètes différentes, pa-

raissent bien être deux empires de même race ou de même civilisation, ce qui convient admirablement à l'Assyrie et à la Babylonie.

M. Duhm, qui propose les Syriens et les Parthes, ne réalise pas cette condition. Le glaive sera proportionné à la puissance qu'il doit abattre : cruel comme les Assyriens, grand comme Babylone, fort comme l'Égypte dont les ressources survivaient à tous les désastres. Voilà pour ces empires. Le prophète passe à Israël.

E. — Chant de la vigne, symbole de la Providence de Dieu sur Israël.

1re *Strophe : le bon vigneron.*

2. En ce jour.....
(1) « Vigne charmante (2), chantez lui !
3. Moi, Jahvé, je suis son gardien,
A tout instant je l'arrose,
De peur que ses feuilles ne manquent (3).
Nuit et jour je la garde ».

2e *Strophe : traitement réservé aux mauvaises herbes.*

4. « Je n'ai point de colère !
Mais si je trouve des épines,
Des ronces dans la terre stérilisée par le sel (4) :
Je marcherai dessus,
Je brûlerai tout ensemble ».

3e *Strophe : heureux resultat de la culture reçue.*

5. « Où que l'on prenne mon appui,
Que l'on fasse la paix avec moi, que l'on fasse la paix avec moi !
2. (5) Dans l'avenir Jacob prendrait racine,
Israël fleurirait et fructifierait,
Et remplirait la surface du monde de ses fruits » !

(1) Le chant commence ici. Cf. Num., 21, 17.

(2) חמר, avec les LXX, au lieu du prosaïque : vigne du vin.

(3) פֶּן יִפְקֹד עָלֶיהָ, est très en situation, très pittoresque, bien préférable à : *De peur qu'on ne la visite.*

(4) מְלֵחָה, la terre salée, la steppe, excellente correction de Duhm qui cite Jér., XVII, 6, Ps. CVII, 34 et Job, XXXIX, 6. Cette terre stérile donne cependant des broussailles, auxquelles Jérémie compare les impies. On faisait peut-être allusion aux environs de la mer Morte. *J'irai bataille contre eux*, contre des épines, est bien bizarre.

(5) Ce dernier verset n'est plus dans le rythme du chant : il fait néanmoins partie de la pensée, rentre dans l'allégorie et fournit une transition avec ce qui suit. Je crois donc devoir l'incorporer au poème dont il fait partie comme idée nécessaire. Parallélisme d'antithèse dans le sort réservé aux bonnes plantes, à celles qui acceptent les soins du ardinier, en contraste avec la triste fin des épines.

F. — Portée morale de ce double jugement.

L'exégèse communément admise qui voit, dans les épines brûlées par Jahvé, les ennemis de son peuple, ne peut expliquer ici la suite des idées. Si au contraire on reconnaît dans la vigne deux sortes de produits, les uns excellents, les autres condamnés au feu, on voit qu'Israël aussi a été jugé et par suite puni. On comprend donc l'interrogation qui suit. Elle est mise dans la bouche de ceux qui attendent avec anxiété le résultat de ce jugement ou plutôt l'explication du symbole. Le jugement d'Israël est-il semblable à tous les autres?

7. « L'a-t-il frappé comme il a frappé celui qui l'avait frappé?
L'a-t-il égorgé comme il a égorgé ceux qui l'avaient égorgé (1)?
8. En la poussant (2), en la renvoyant, tu lui fais son procès,
il l'a emporté dans son souffle puissant, au jour du vent d'est.
9. C'est en cela que sera expié le crime de Jacob,
voici tout le fruit de la disparition de son péché :
il mettra toutes les pierres d'autels comme les pierres en désordre d'un monceau;
les statues de Baal et d'Achéra ne se relèveront plus.
10. Oui, la ville forte est solitaire, station délaissée et abandonnée comme on fait dans le désert.
Là paît le veau (3) et là il s'accroupit, et il achèvera de dévorer ses branches.
11. Au moment où la moisson sera mûre, elle sera brisée : des femmes iront la faire brûler.
Car ce n'est pas un peuple intelligent, lui,
aussi son Créateur n'aura pas pitié de lui,
celui qui l'a formé ne lui fera pas miséricorde ».

Quelle est cette ville détruite? Jérusalem, disent les uns (Delitzsch, Duhm, Knabenbauer), et en effet le peuple sans intelligence (1, 3) créé et formé par Jahvé (22, 11) ne peut être qu'Israël. Mais Dillmann répond que dans ce système la suite des idées est inextricable, la ville paraît bien être ruinée pour toujours, ce qui ne peut se dire de Jérusalem; Dieu est le créateur de tous les hommes, même des païens (Is. XLV, 12,

(1) Correction de la ponctuation mass. d'après LXX et Pesch.

(2) *En mesure, en mesure,* serait supposer un mot composé contraire au génie des langues sémitiques. C'est probablement un inf. correspondant à l'onomatopée arabe *sa' sa'*, pousser un chameau en disant *sa.* (Dill. et autres). Duhm, très choqué des suffixes féminins, que rien n'annonce, rejette le v. 8 en note. Ils sont justifiés par l'idée de la répudiation, symbole bien connu des Juifs, comme image de l'exil qui doit faire sortir la nation de la maison de son mari divin.

(3) Ce veau qui achève toutes les feuilles étonne Duhm : « Si du moins c'était une chèvre! » s'exclame-t-il. En Palestine, pendant l'été, on doit préserver les arbres, oliviers, figuiers, mûriers contre les vaches et les veaux qui dévorent même l'écorce tendre.

18, Ps. LXXXVI, 9). Cette solution est assurément préférable, mais ne peut-on pas trouver mieux encore, et n'est-il pas plus simple de dire que cette ville est Samarie? Elle est détruite, le châtiment est déjà consommé et complet, mais ce peuple sans intelligence, c'est bien celui que Jahvé a spécialement créé et façonné. Il n'est pas nécessaire d'admettre que dans cette partie plus historique la ville innomée est la même que dans la partie apocalyptique. On verra plus loin des arguments nouveaux en faveur de cette interprétation. Elle s'impose par le rapprochement avec le chapitre XVII et avec Osée. Il est vrai que ce peuple « sans intelligence » est menacé d'un châtiment sans pitié quant à la destruction de la ville ; mais Samarie était en effet perdue sans retour pour le culte de Jahvé. Osée disait aussi que le peuple n'était plus le peuple de Dieu, qu'il était « sans miséricorde », mais il ajoutait que plus tard néanmoins, il serait fait miséricorde.

C'est ce qui est exprimé ici.

Quelle différence dans les jugements de Dieu! son peuple châtié comme une épouse infidèle dont il veut toucher le cœur par un divorce temporaire — cette idée était familière à Israël depuis Osée (Os. 2), — les autres exterminés sans merci par le glaive. Le jugement doit être suivi du règne de Dieu :

12. « Et il arrivera dans ce jour,
Jahvé dépiquera depuis l'épi du fleuve jusqu'au torrent d'Égypte,
et vous serez ramassés un à un, fils d'Israël.
13. Et il arrivera dans ce jour, on sonnera de la grande trompette,
et ils viendront : ceux qui se sont perdus dans la terre d'Assur,
et ceux qui se sont égarés dans la terre d'Égypte,
et ils adoreront Jahvé sur la montagne sainte, à Jérusalem ».

Cette finale nous ramène au terme de toutes choses, le royaume de Dieu.

*
* *

Plusieurs questions se posent. L'Apocalypse que nous venons d'analyser a-t-elle cette unité intrinsèque qui indique un seul auteur? A quels avènements fait-elle allusion, ou, en d'autres termes, dans quel cadre historique doit-elle être placée? Quels sont les faits qui ont influé sur la manière de concevoir et d'écrire de son auteur? Enfin, quel est l'auteur de ce petit poème ?

L'unité est généralement admise. Elle a été attaquée avec vigueur par M. Duhm. Il est nécessaire de connaître ce système dans son ensemble.

Outre les gloses supposées que nous avons signalées, M. Duhm enlève à l'auteur principal les cantiques qui l'interrompent : l'action de grâce (25, 1-5), un prétendu chant contre Moab (25, 9-11.), la poésie très soignée des sauvés, unique dans l'Ancien Testament pour la quantité des variantes incorporées dans le texte (26, 1-19 auquel il faut joindre 25, 12), le *lied* ou chant de la vigne (27, 2-5).

L'oracle principal comprend le reste (24 ; 25, 6-8 ; 26, 20 à chap. 27, 1, 12, 13) ; cependant les versets qui suivent le lied de la vigne (à partir de 7, sauf 12 et 13) sont moins certains. C'est une Apocalypse qu'on doit expliquer d'après les livres sybillins, Daniel, Hénoch, etc., et qui utilisa au point de vue dogmatique le code sacerdotal du Pentateuque. La situation est presque désespérée, Jérusalem est en ruines ; un événement qui n'est pas précisé excite les espérances des Juifs habitants de l'Occident, mais cette espérance est prématurée. Les grandes puissances sont les Parthes, qui sont spécialement les pillards (24, 16), les Syriens et les Égyptiens.

L'auteur a connu le pillage de Jérusalem par Antiochus Sidétès (135 av. J.-C.) ; et le commencement de la guerre contre les Parthes à laquelle les Juifs furent contraints de prendre part (env. 129 avant J.-C.). L'événement inconnu dont l'auteur ne peut pas se réjouir, parce qu'il sera une occasion à l'invasion des Parthes, c'est la victoire remportée par eux sur Antiochus.

Tels sont les événements dont l'auteur a subi l'empreinte ; quant à ceux qu'il annonce, c'est le bouleversement du monde, terminé par le jugement sur les hommes et les rois, la descente de Jahvé dans sa gloire sur le mont Sion ; le petit peuple juif devra se cacher durant le jugement des grandes puissances ; enfin la *diaspora* syrienne et égyptienne se joindra à lui.

Les cantiques, portent, eux aussi, l'empreinte d'un temps déterminé ; l'action de grâce (25, 1-5) célèbre la destruction de Samarie par Jean Hyrcan (113 et 105 avant Jésus-Christ), la ville puissante est Rome. Il semble que le même événement est le thème du chant des sauvés (26, 1-19) ; le passage contre Moab (25, 9-11) rappelle la campagne d'Alexandre Jannée. Le lied de la vigne est trop vague pour fournir un indice historique.

Cette analyse révèle déjà le système de l'auteur. Il semble que ses arguments peuvent se ramener à trois chefs : différence du mètre, défaut de suite dans les idées, allusion, dans certaines parties, à des faits ou à des situations d'esprit qui ne concordent pas avec l'ensemble. Commençons par rétablir l'unité.

La différence des mètres ne peut être un argument qu'à une condi-

tion, c'est qu'il soit prouvé que l'auteur a suivi toujours le même rythme; or, il n'est pas même certain qu'il se soit interdit de passer des vers à la prose. La métrique du livre d'Isaïe est encore trop peu fixée pour qu'il soit nécessaire d'insister là-dessus. A propos du chapitre XIX, M. Duhm nous dit que les lignes poétiques n'ont aucune règle (1). Et ce n'est pas la seule fois. Rien n'empêchait l'auteur, dont le style paraît être plutôt parallélique que strictement mesuré, d'employer un rythme plus précis dans les morceaux qui réclamaient le mètre par leur caractère, de faire, en somme, ce qu'il faut bien supposer qu'un autre a fait après lui, de mêler la prose aux vers.

Cela est si vrai que M. Duhm reconnaît du moins un distique qu'il attribue cependant à l'auteur principal (24, 15); ce qu'il suppose pour ces deux vers, on peut le supposer pour les autres.

On serait mieux fondé à retrancher ces cantiques s'ils rompaient la suite des idées.

On peut alléguer contre le premier que *cette montagne* (25, 6), se rapporte au mont Sion (24, 23) et qu'ainsi le morceau primitif n'était pas interrompu. — Mais on peut aussi répondre que *cette montagne* était une expression naturelle dans la bouche d'un habitant de Jérusalem, et ce qui le prouve, c'est que *cette montagne* revient encore plus loin (25, 10). D'ailleurs notre analyse a montré que le lied venait à propos : il célèbre la chute d'une ville indéterminée, ce qui est précisément l'objet du chapitre précédent.

M. Duhm dit du chant contre Moab (25, 9-11) : « Il n'a jamais existé sous une autre forme que comme complément à notre livre, car le : *sur cette montagne*, se rattache sans aucun doute au v. p. » Impossible de mieux exprimer que ce petit morceau se soude étroitement à ce qui précède, puisqu'il a été composé pour y faire suite; étant dans le même style, il n'est point un cantique. Il est d'ailleurs parfaitement en situation. Répétons ici qu'il est le contrepoids de la félicité des élus, de même que le châtiment des impies contrastait avec le bonheur des vieillards (24, 21-23).

Le troisième cantique est ainsi analysé par Duhm : 1° Jérusalem a de nouveau des murs solides; 2° une autre ville est humiliée par les Juifs; 3° des maîtres étrangers nous avaient dominés, mais ils sont anéantis; 4° le peuple est augmenté et les frontières agrandies; 5° les douleurs du temps passé étaient une discipline divine et enseignaient qu'on ne pouvait soi-même créer aucun salut pour le pays; 6° on espère la ré-

(1) Die Stichen sind ganz regellos.

surrection des saints. — C'est parfait! nous sommes loin, et il faut s'en féliciter, de l'exégèse, soit protestante, soit rationaliste, qui ne voyait dans ce cantique que gémissements, au moins dans la seconde partie. C'est l'action de grâces radieuse qui ne se souvient de la douleur que pour mieux goûter la délivrance : mais comment ne pas voir que tout cela convient admirablement aux sauvés du dernier jour?

Quant au lied de la vigne, il est introduit bien brusquement. Mais si on y voit, comme Duhm, une allusion aux épines de la vigne elle-même, représentant les impies d'Israël, et par conséquent à leur châtiment, ce morceau est le seul lien possible entre le jugement des grandes puissances et celui d'Israël. Si on l'avait introduit après coup, n'avait-on pas les mêmes raisons de rendre la transition plus douce?

Et en effet, c'est là le défaut général de ce genre d'arguments. Découper en morceaux différents un tout qui ne paraît pas assez fortement coordonné, c'est s'exposer à remplacer la conception de l'auteur ou des auteurs par la sienne propre.

La seule raison décisive qui imposerait ce morcellement, même contre une tradition respectable, serait l'incompatibilité reconnue des situations indiquées dans les morceaux particuliers avec l'ensemble.

C'est ce qu'on essaye de prouver. Le premier chant (25, 1-5) ferait allusion à la ruine de Samarie, consommée par Jean Hyrcan entre 111 et 107 avant Jésus-Christ. Cette situation *pourrait être possible,* sans s'imposer. J'ajoute qu'elle ne paraît pas même très heureusement choisie. D'après Josèphe, Hyrcan entreprit cette campagne parce qu'il était irrité contre les Samaritains à cause du mauvais traitement qu'ils avaient fait aux *Mariciens :* ceux-ci, sujets du roi de Syrie, habitaient dans la Judée (1) et étaient alliés des Juifs.

Ces Mariciens étaient donc étrangers, et dès lors il est difficile de voir en eux ces pauvres et ces faibles dont Jahvé a été l'asile et l'appui. Ceux qui chantent leur victoire sont bien les pauvres et les faibles de Jahvé, sauvés par lui en vertu de promesses antiques.

Le cantique contre Moab (25, 1-11) serait postérieur à la campagne d'Alexandre Jannée (79 avant Jésus-Christ : Jos., *Ant.,* XIII, 13,5). C'est possible, mais ce n'est pas même probable. Ce petit morceau, M. Duhm le reconnaît, a été composé expressément pour compléter l'Apocalypse. Son auteur est donc, lui aussi, un *Chasid,* un pieux, un Pharisien en un mot, c'est-à-dire qu'il appartenait à un parti ennemi juré d'A-

(1) Les ruines de Maresch, près de Beit-Djïbrin sont probablement ce qui reste de l'ancienne Marêsa.

lexandre Jannée. Est-il vraisemblable qu'il ait chanté avec tant d'enthousiasme un triomphe d'ailleurs passager et mêlé de revers?

Le grand cantique d'action de grâces (26, 1-19) serait du temps de Jean Hyrcan. Je reconnais qu'il aurait pu être composé à cette époque, mais il n'y fait pas allusion. Il se place en dehors de tout cadre historique. Le trait final, amené par tout le morceau, ou du moins par les deux dernières strophes, a nettement le caractère apocalyptique. On peut bien représenter la résurrection des saints comme la consommation des jugements suprêmes; mais y voir un moyen pratique, *hic et nunc,* d'augmenter la population, ce serait vraiment trop! Ce morceau ne vise donc aucune circonstance historique que celles qui sont en dehors de tous les temps.

Pour le lied de la vigne, M. Duhm n'indique aucune époque déterminée. Le nouveau commentaire nous dit encore, comme argument général : « Si on prend les quatre chapitres comme une unité, on est presque obligé de regarder la ville mentionnée en plusieurs endroits comme un seul et même fantôme, ce qu'on ne peut concevoir. » (Ad. cap. 25). J'accepte le fantôme, et je le conçois très aisément. Un fantôme de ville convient très bien à une Apocalypse, et il est étrange qu'une ville paraisse si souvent sans être jamais nommée, à moins qu'on n'ait voulu précisément la présenter avec les vagues contours d'un fantôme; disons mieux, d'un symbole. La cité de Dieu ne pouvait être que Jérusalem, mais la cité condamnée pouvait et devait être Babylone, Ninive, Tanis.

Seulement, comme l'auteur annonce que le festin sera offert à toutes les nations, sauf Moab qui représente les obstinés, il ne juge pas à propos de désigner par un nom propre une ville qui doit demeurer dans une certaine pénombre.

C'est quelque chose comme la Bête de l'Apocalypse : plusieurs désignations sont possibles, aucune ne s'impose. Cette conception originale d'une ville ennemie de Dieu opposée à la cité de Dieu établit l'unité du morceau, loin de la détruire. Nous maintenons cependant la réserve faite pour la ville mentionnée dans la partie plus historique du morceau (27) : celle-là n'est pas un fantôme et paraît bien devoir se nommer Samarie.

Il résulte de cette discussion que ni la variété du mètre, ni l'incohérence prétendue des idées, ni les différences alléguées dans les situations historiques ne nous obligent à reconnaître dans notre Apocalypse un conglomérat de morceaux différents. Elle émane du même auteur, sauf quelques gloses insignifiantes, elle doit aussi être placée dans le même cadre historique.

*
* *

Revenons tout d'abord au cadre historique proposé par M. Duhm, puisque nous venons d'exposer son système dans son entier.

Y a-t-il des raisons de penser que l'Apocalypse fait allusion aux événements mentionnés par cet auteur, la prise de Jérusalem, par Antiochus Sidétès, la défaite des Syriens par les Parthes, etc...?

Vraiment non, car la ville détruite (24, 10) n'est pas Jérusalem. Jérusalem ne peut être pour un pieux pharisien la ville du chaos : תהו.

M. Duhm traduit ville désolée (œde) et raisonne ainsi : la ville, sans désignation, *simpliciter*, c'est Jérusalem, *urbs*. S'il s'agissait d'une autre ville, il faudrait qu'elle fût désignée; or, le mot *tohu* ne peut être la désignation plus précise nécessaire pour une autre ville.

Je distingue : la ville sans épithète, c'est Jérusalem, soit; mais une désignation peut être générale ou spéciale; or, il suffit d'une désignation quelconque, soit spéciale, soit générale, pour exclure le sens absolu de *urbs*. C'est ici le cas. La ville n'est pas désignée spécialement; elle l'est d'une façon générale, et c'est assez pour exclure le sens absolu. Il faut noter que notre désignation est antérieure à la ruine; faire dire à l'auteur : *la ville désolée est brisée*, c'est lui faire mettre la conséquence avant la cause; or, il ne faut pas supposer que l'auteur écrit mal, sans en avoir de preuves. La ville de dévastation, ou plutôt de chaos, est donc une ville de telle nature à laquelle il arrive d'être brisée. Ce n'est pas Jérusalem, mais une ville d'idolâtres.

D'ailleurs, comment concevoir que les justes se réjouissent de la ruine de Jérusalem?

Les Syriens vainqueurs traitent avec Hyrcan qui leur fournit un corps expéditionnaire contre les Parthes : Antiochus est vaincu, et c'est là ce qui excite la joie des Juifs qui habitaient l'Occident (24, 14).

Il était nécessaire d'introduire ici un événement heureux pour les Juifs afin d'expliquer leur joie subite. Mais il ne figure pas dans le texte, et cette joie s'explique suffisamment pour nous par la destruction de la cité idolâtre.

Le prophète refuse de s'associer à ces transports : pour lui, la victoire des Parthes ne fera qu'amener de plus grands malheurs : « les Parthes ont bien rendu Antiochus Sidétès inoffensif, mais ils vont maintenant s'avancer et envahir la Syrie et la Judée, comme en fait ils ont pillé la Palestine en l'an 40; dès l'an 83, les Arméniens soumettaient la Syrie ».

Est-ce sérieux? Y a-t-il dans Josèphe aucune trace de ces craintes? On serait tenté de faire dire à l'auteur avec Achille :

« Je ne sais pas prévoir les malheurs de si loin »;

mais il nous répondrait qu'il les prévoit de plus loin encore, puisqu'il ne parle dans tout cela que de la fin des choses. Il s'agit ici d'une Apocalypse : le pillage de la Palestine par les Parthes ne peut y être annoncé, au moins dans un système rationaliste, qu'à une époque où il était réellement très redoutable. Or, aussitôt après la défaite d'Antiochus, nous voyons Hyrcan prendre vigoureusement l'offensive, sans que le fantôme d'un Parthe paraisse à l'horizon.

Mais que signifient dans le système de M. Duhm, comme dans tous ceux qui placent notre oracle à l'époque grecque, cet exil du peuple qui doit le convertir, la destruction des autels, et non point des autels grecs, mais des symboles chananéens de Baal Hammon et d'Achéra?

Que signifie ce retour de la captivité d'Assyrie et d'Égypte (27)?

Comment expliquer les contre-sens des Septante, presque contemporains de l'époque assignée pour la composition du poème?

Ces considérations décisives nous forcent à remonter plus haut dans l'histoire. Nous arrivons au système de M. Dillmann (1).

Ce savant énumère d'abord les systèmes proposés.

D'après Hitzig, la ville détruite est Ninive : Moab étant l'ennemi obstiné, le morceau émane d'un Israélite du Nord. Dans Juda, on aurait mis Edom.

Genesius, de Wette, Bottcher indiquent la fin de l'exil de Babylone.

Ewald, deuxième édition de son histoire, penche pour le temps de Cambyse.

La cité ruinée est Tyr, assiégée par Alexandre, d'après Hilgenfeld.

C'est Sidon, mise à sac par Artaxerxès Ochus, pour Vatke.

Smend croit que l'auteur vise surtout la forteresse de Moab (IVe siècle).

Enfin Stade, suivi maintenant par Duhm, se prononce pour l'époque grecque.

Naturellement il faut, pour trancher la question, recourir au texte. La solution de Dillmann sortira de son analyse. Il admet l'unité de l'oracle et le divise en trois parties.

La première comprend le jugement, suivi de l'avènement de Jahvé (24).

Dans la seconde, le prophète chante lui-même l'action de grâces (25,

(1) Le commentaire, très précieux comme les autres ouvrages de ce savant, pour la quantité étonnante de renseignements renfermés en un seul volume, fait partie de la collection Hirzel. 5e éd. Leipzig, 1890.

1-5), puis il décrit le bonheur du règne de Dieu (6, 9), le châtiment des adversaires orgueilleux comme Moab (10-12 et fait entendre le cantique de reconnaissance de ceux qui seront en Juda (26, 1-7).

C'est au verset 8 que commence pour Dillmann une troisième partie. Après ce plein salut, la communauté opprimée, mais fermement unie à Dieu, prie pour la réalisation des jugements, pour la paix, pour l'amélioration de sa pénible situation, surtout pour l'augmentation du peuple par la résurrection des morts (8-20). En réponse à cette prière, le prophète donne ses dernières conclusions : encore un peu de patience, Dieu vengera les péchés du monde et mettra fin aux puissances ennemies. Il soignera Israël comme sa vigne, car tous ces châtiments n'allaient qu'à son salut, et tandis que les puissances du monde seront complètement anéanties, il rendra à Israël ses bannis d'Assur et de l'Égypte.

Ces deux noms paraissent seuls avec Juda et Moab, les autres semblent cachés à dessein.

Néanmoins la ville forte détruite ne peut être ni la cité de Moab, ni Tyr, ni Sidon; ces villes ont eu trop peu d'importance dans l'histoire générale d'Israël, pour que leur chute cause un tel sentiment de délivrance. C'est une ville peu déterminée, mais très vraisemblablement Babylone.

On est satisfait du jugment commencé (24, 14 s.), mais il n'est pas complet.

Le peuple est en grâce avec Dieu (20, 15-19), mais il reste beaucoup à désirer, surtout en nombre d'hommes (26, 17), et on attend le retour de l'exil (27, 13).

On désire la paix (26, 2, 12), le jugement des païens (26, 8-10). Le peuple est complètement guéri du péril d'apostasie (26, 16 et 27, 9).

Ce sont les désirs, la situation telle qu'elle paraît dans Aggée (2), Zacharie (1 et 6) et certains psaumes (80; 125); la communauté revenue à Sion attend encore le résultat des promesses. Notez encore que le peuple est opposé au prêtre, non au prince (24, 2) et que les anciens paraissent comme la magistrature du peuple (24, 23). Babylone était conquise, non détruite, les Perses dominaient, il fallait attendre de l'avenir le jugement définitif. Aussi l'auteur s'efforce de maintenir les promesses faites par les prophètes en leur donnant une couleur apocalyptique : il ne vise rien de particulier de son temps.

La détermination exacte du temps est difficile. Les espérances eschatologiques conviendraient au quatrième siècle, mais certaines allusions (26, 13-19) marquent les soixante ou soixante-dix premières années de la Nouvelle Jérusalem. Même la situation antérieure à l'exil n'est pas encore bien loin à l'arrière-plan (27, 4 et 1).

La constante relation avec Isaïe donne peut-être à conclure que dès l'origine cet écrit a été conçu comme une explication et un développement à la collection des oracles isaïens (1).

Telles sont les circonstances historiques que Dillmann déduit de son analyse, — le plus logiquement du monde, — mais l'analyse est inexacte, et Duhm l'a bien compris. Nul part on n'entend le soupir actuel de la communauté juive, point de prière gémissante. Disons d'où vient l'erreur : Dillmann a coupé trop tôt (26, 7), le cantique d'action de grâces, et a pris pour des larmes arrachées par les souffrances présentes, le souvenir que les élus conservent du passé. Duhm a montré que le cantique d'action de grâce est une des pièces dont le rythme est le plus caractéristique ; il a en outre la particularité de redoubler les mots, enfin il ne se termine qu'à la mention de la résurrection des morts. Dès lors il est manifeste qu'il ne peut être question de se plaindre, de gémir, de demander mieux. Après le jugement général, après le festin sur la montagne sainte, il n'y a plus rien à demander que la résurrection des saints. Voilà qui doit être considéré désormais comme acquis à l'exégèse.

Les autres indices historiques signalés par Dillmann n'ont pas plus de valeur. Si les anciens contemplent la gloire de Dieu, c'est par une réminiscence de l'Exode. Probablement l'auteur se représentait le nouvel ordre de chose comme une transfiguration des temps mosaïques.

S'il mentionne le prêtre avec le peuple, d'après Dillmann lui-même, il s'agit du monde entier, et les rois sont cités aussi (24, 22). Il est question du retour de l'exil, de la conversion de l'apostasie, mais tout cela est dans Osée. Et encore de quel exil parle-t-on? De l'exil d'Assur et de l'Égypte. Or Dillmann attribue à Isaïe un passage tout semblable (12, 10-16) : il en défend l'authenticité, il trouve que c'est bien l'horizon politique de l'époque assyrienne.

Concluons donc comme Dillmann a conclu pour ce dernier passage, et par conséquent que le cadre historique de notre prophétie n'est pas le temps d'Esdras ou de Néhémie.

*
* *

Essayons maintenant de donner nos conclusions.

Il faut distinguer les questions. Un auteur parle de certains faits historiques, il émet certaines idées ; mais il a pu être influencé comme

(1) « Im übrigen ist aus der Durchgehenden Anlehnung an Jes. vielleicht zu schliessen, dass die Schrift vom Anfang an als Erläuterung und Erweiterung zu der Jes. Orakelsammlung gedacht ist. »

malgré lui par d'autres idées. Le temps dont il parle n'est peut-être pas celui où il a vécu, et quand même il chercherait à faire illusion, il est quelquefois possible de découvrir la vérité.

Quand on a précisé quels sont les faits racontés, il faut donc encore déterminer l'époque de la composition de l'oracle, et enfin son auteur. Mon but étant de montrer que les conclusions de la critique interne ne sont pas opposées à la tradition, je ne puis m'appuyer sur les témoignages historiques.

A. — La prophétie décrit dans sa première partie ce qui se passera à la fin des temps, elle est dans cette partie, apocalyptique et placée en dehors de l'histoire; dans la seconde partie, elle fait allusion à des jugements dont l'époque n'est pas précisée, mais dont le point de départ est dans la ruine de Samarie, sans que l'horizon s'étende au delà de l'époque assyrienne, au moins d'une manière précise.

La première partie de cette conclusion est aujourd'hui généralement admise en principe, avec plus ou moins de logique dans l'exégèse, selon que l'on attribue aux faits contemporains du prophète plus ou moins d'influence sur la description de l'avenir.

La deuxième partie étonnera d'autant plus que les exégètes catholiques eux-mêmes, partisans de l'authenticité isaïenne, voient dans le chapitre XXVII une allusion à la prise de Jérusalem et à l'exil babylonien (par exemple le R. P. Knabenbauer, qui comprend comme nous la division de l'ensemble).

Elle est cependant incontestable.

1° L'identité de facture, de termes, d'idées morales avec le chapitre XVII, dont l'origine isaïenne est admise par les critiques les plus sévères (Duhm retranche les vv. 7 et 8) (1), et qui traite, de l'aveu de tous, du sort réservé à Samarie, n'est explicable que s'il s'agit des mêmes événements.

On retrouve dans le chapitre XVII le petit nombre avec la comparaison de la vendange et de la cueillette des olives (17, 6 et 24, 13), le Créateur (17, 8 et 27, 11), l'élimination des troncs d'arbres consacrés à Achéra et à Baal Hammon (17, 8 et 27, 9). Après avoir constaté ces ressemblances, on sera porté à admettre que Jacob signific le royaume d'Israël dans les deux chapitres (17, 5 et 27, 9),

(1) Ce qui rend l'argumentation beaucoup moins forte contre lui, mais son coup de ciseaux n'est pas assez raisonné. Il coupe systématiquement presque toutes les promesses qui commencent par *en ce jour*.

d'autant que dans le chapitre XVII il est comparé à une vigne, ce qui rappelle encore notre Apocalypse. Dans les deux endroits le châtiment a pour résultat même la pénitence.

2° L'inspiration du morceau plus historique rappelle celle d'Osée. Dans Osée, *Jacob* se dit aussi du royaume d'Israël (Os. 12, 3.). On y trouve l'exil comparé à une répudiation, et cela soit en Assyrie, soit en Égypte (2 et 8, 14; 11, 11), le nombre des autels considéré comme le péché principal (8, 11), le Créateur (8, 14, ce dernier passage se ressent lui-même du style d'Amos); le châtiment opéré par un coup de vent d'est (Os. 13, 15, Is. 27, 8); le pardon après la peine, (Os. 14, 6, Is. 27, 6), les exilés, revenus de l'Égypte et de l'Assyrie (11, 11), produiront des fleurs et des fruits. Osée dirige surtout sa polémique contre le veau d'or, mais son second chapitre montre assez qu'il y avait place dans Israël pour des troncs d'Astarté et de Baal.

Cette comparaison prouve qu'Isaïe s'inspirait des mêmes idées que le grand prophète du Nord, et faisait allusion à des circonstances semblables.

3° Enfin les termes eux-mêmes de notre partie historique sont clairs.

Le coup est frappé (27, 7), c'est un fait accompli; ce qui est annoncé dans l'avenir, c'est le jugement des ennemis et le retour des exilés (27, 1 et 27, 12). Cette circonstance ne peut être la captivité de Babylone pour ceux qui admettent qu'Isaïe est l'auteur du poème. D'autre part, le retour des exilés d'Assyrie et d'Égypte, soit dans Osée (11, 11), soit dans Isaïe (11, 16), est caractéristique de la période assyrienne.

La ville détruite dont le peuple a méconnu celui qui l'avait créé et façonné (27, 11) paraît bien être Samarie.

Il n'y a donc rien qui nous oblige à descendre plus bas que la première captivité pour trouver les événements historiques qui ont servi au prophète de point de départ aux prédictions sur l'avenir.

Mais on peut supposer que l'auteur s'est transporté par la pensée à une période depuis longtemps écoulée : les faits et les idées, la langue elle-même ayant marché, auraient laissé la trace des transformations opérées. Nous ne croyons pas que ce soit le cas ici.

B. — Ni la langue, ni les idées n'indiquent manifestement un auteur postérieur à l'époque assyrienne.

Je dis manifestement, car l'auteur lui-même, comme nous venons de le voir, suppose cette période : il y a là une présomption qui ne doit céder qu'à une preuve contraire.

Pour la langue, Dillmann cite jusqu'à six mots qui appartiendraient à l'usage plus jeune de la langue. Mais Wellhausen a dit quelque part que l'argument tiré de l'histoire de la langue est une cire molle dont on fait ce que l'on veut. A moins d'une importation étrangère dont l'introduction peut être constatée, par exemple pour certains mots persans, il est extrêmement délicat de se prononcer. En tous cas, il est certainement impossible de prouver que les mots cités par Dillmam ont pénétré dans l'usage entre Isaïe et la captivité de Babylone, je dis même entre Isaïe et le premier siècle.

Notre auteur aurait-il imité des écrivains certainement postérieurs à l'époque assyrienne?

Dillmann affirme que 24, 17 est pris de Jérémie (48, 43) : Duhm affirme le contraire ; et en effet, rien n'amène dans Jérémie la mention de fosse, etc., et le caractère imitateur de ce prophète est bien connu. Entre Is. 24, 5 et Jer. 3, 1, il n'y a d'imitation d'aucun côté.

Mais la grande affaire pour Dillmann, ce qui témoigne non seulement contre Isaïe, mais pour une époque assez basse, c'est la tournure apocalyptique du morceau; certaines représentations comme le châtiment des puissances d'en haut (24, 21), le repas au mont Sion et la mort anéantie (25, 6), la résurrection des morts (26, 18), la grande trompette (27, 13), les bêtes symboliques. C'est aussi le sentiment de Duhm, qui se contente de déclarer sommairement qu'Isaïe aurait aussi bien pu écrire le livre de Daniel que celui-là.

Il faudrait alors donner les raisons pour lesquelles l'Apocalypse est née plus tard. Dans le système de Duhm, l'esprit apocalyptique est le fruit de l'exaltation religieuse qui se produisit sous les Macchabées.

Mais pourquoi, puisqu'en somme la victoire couronna leurs efforts? Ce n'est pas surtout à cette époque qu'il fallait mettre les jugements de Dieu dans une perspective si reculée, et Duhm place la composition de l'Apocalypse sous Hyrcan, parce que, vainqueur de Samarie, il avait agrandi les frontières et régnait en pleine prospérité.

Mais du moins l'esprit apocalyptique était né pendant les persécutions précédentes.

Qui prouve qu'il n'existait pas auparavant? Dillmann et bien d'autres n'éprouvent aucun embarras à en trouver les origines au retour de l'exil. Si nous ne nous trompons, l'Apocalypse est née du besoin de consoler les âmes et de les fortifier dans les épreuves actuelles en montrant à leur foi le plein exercice de la justice dans la consommation des temps. La chute de Jérusalem a pu fournir

cette occasion, ainsi que les souffrances de l'exil; mais la ruine de Samarie a les mêmes titres. Les Israélites infidèles sont punis, et cependant il y avait parmi eux un noyau de fidèles; le même sort pouvait être un jour réservé à Jérusalem, et en somme les vengeurs de Dieu étaient plus coupables que leurs victimes. Après la conversion, un nouvel ordre de choses devait commencer. C'était là, pour ainsi dire, un lieu commun pour les prophètes. A quelle époque a paru le premier qui s'est élevé à une notion plus générale, qui a compris le jugement comme universel, et le royaume futur comme devant embrasser tous les peuples? Le mieux est de dire que nous ne savons rien qui nous empêche de répondre avec la tradition que cette époque est celle d'Isaïe.

Quant aux traits principaux qui sont devenus comme l'accessoire obligé de toute apocalypse, il faut bien que quelqu'un ait commencé... et ils n'ont rien qui indique des conceptions nettement modernes. Le châtiment des puissances d'en haut (Cf. Job 26, 13; 3, 8) naissait naturellement de la connaissance des mauvais anges, assurément fort ancienne; le repas divin est emprunté à l'Exode; la mort anéantie, les morts ressuscités ne ressemblent à rien davantage qu'à l'histoire d'Élie et d'Élisée; la grande trompette du rassemblement était bien connue aux fêtes du Temple; les bêtes symboliques (1) sont dépeintes d'un trait avec une sobriété qui contraste avec les développements de Daniel. Cette simplicité témoigne que nous avons ici la première des Apocalypses et comme le germe des autres. Pouvons-nous nommer son auteur?

C. — L'examen du style et des idées de notre morceau ne permet pas de conclure contre la tradition qui lui donne Isaïe pour auteur; il lui est plutôt favorable.

Deux assertions sont incontestables : le style de ce morceau ressemble à celui d'Isaïe, il diffère de celui d'Isaïe. Elles sont parfaitement compatibles, n'étant pas contradictoires et portant sur des points différents. Elles sont universellement admises, aussi est-il inutile de les prouver en détail. Les uns concluent : donc c'est l'œuvre d'Isaïe dont le style a pu changer selon les circonstances; les autres répondent : donc c'est le style d'un disciple d'Isaïe. Dillmann trouve ce disciple

(1) D'ailleurs ce dernier argument est singulier sous la plume de Dillmann, qui considère *Rahab* (30, 7), dans un morceau reconnu par tous pour isaïen de la meilleure marque, comme un mot formé par Isaïe pour représenter l'Égypte par allusion à un monstre marin mythologique (Job, 26, 12, 9, 13).

fort inférieur au maître, Delitzsch prétend qu'il l'a surpassé. Affaire de goût, mais on peut disputer du goût, et trouver le jugement de Dillmann bien sévère. Assurément il y a dans notre oracle comme une tension du style pour s'élever à la hauteur du sujet; mais si on le compare aux apocalypses apocryphes, quelle sobriété dans la puissance! quelle simplicité dans les effets! quel heureux contraste de terreur et de suavité! quel pathétique!

Non seulement l'oracle est digne d'Isaïe, il lui fait honneur. Encore si on ne supposait qu'un disciple d'Isaïe de cette force! mais on nous en annonce un second et un troisième, tous fidèles à la manière du maître, à des siècles de distance, tous maniant son style avec une parfaite aisance.

Réduite à ces termes, la question ne sera plus résolue que d'après les tendances de l'esprit. Pour ma part, je préfère admettre dans un homme la mobilité du style et des concepts que de supposer l'accord de plusieurs dans un certain style. Il y a des difficultés, mais on peut répondre avec M. Perrot, à propos d'Homère :

« Nous ne nous dissimulons pas ce qu'il y a là d'insolite et d'étrange; nous croyons pourtant avoir montré que l'Homère multiple et flottant de Wolf et de ses continuateurs est encore plus invraisemblable que l'Homère de la tradition...

L'*Iliade*, telle que nous la connaissons, reste, il est vrai, quelque chose d'unique en son genre, une sorte de miracle du génie poétique de la Grèce; mais, après tout, elle est moins inexplicable qu'une *Iliade* à laquelle je ne sais combien de poètes auraient mis la main, et qui se serait, pour ainsi dire, faite toute seule, ou que celle des commissaires de Pisistrate, que l'*Iliade* par une *Société de gens de lettres,* comme disait Sainte-Beuve. Toutes ces théories qui n'éclairent rien et ne font que rendre les ténèbres plus épaisses, n'ont de spécieux que leur partie négative (1). »

Les idées paraissent un terrain plus solide. Mais en quoi les idées exposées ici diffèrent-elles du concept isaïen? Je ne connais personne qui nous le dise.

Si nous cherchons nous-mêmes à grouper ensemble les traits qui sont comme la physionomie de ses oracles, il semble que ce qui domine tout, c'est la foi, la foi dans la parole de Dieu, dans la promesse messianique placée dans Sion comme la pierre angulaire.

Comme les autres prophètes il annonce que le péché ne sera pardonné qu'après un châtiment, mais il insiste particulièrement sur le petit

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1er déc. 1887.

nombre des fidèles qui sera le germe saint réservé pour l'avenir, sur le caractère surnaturel et miraculeux de l'intervention divine en faveur de ces fidèles, sur la soudaineté du salut, l'incapacité de l'homme à le réaliser, afin que tout l'honneur revienne à Dieu. « L'insistance sur le soudain correspond à toute la tendance de la politique et de l'eschatologie isaïennes : la moindre part de la victoire ne doit pas être mise sur le compte de la force du peuple ; « Jahvé seul doit être élevé dans ce jour, « afin que le nouvel ordre de choses ne soit que son œuvre et se poursuive dans son esprit » (Duhm, *ad* 29,5).

Mais ce qui est surtout caractéristique, nul comme Isaïe, le prophète évangélique, n'a marqué le nouvel ordre de choses, le royaume de Dieu, du signe de l'universalité. Or, si tous les traits de la théologie isaïenne se rencontrent dans notre oracle, — nous laissons au lecteur le soin de faire l'application, — on y reconnaîtra surtout celui-ci. C'est à ce point que Duhm prétend que l'auteur, par un sentiment humanitaire (rein menschlicher Zug), admettait les païens sans condition au royaume de Dieu, et le met en opposition soit avec son Trito-Isaïe, soit avec le mauvais particularisme des siècles postérieurs.

Nous avons montré ce qu'il y a là d'exagéré, mais l'indication est bonne à retenir.

Voilà ce qui résulte, selon nous, de la critique interne. Impuissante à fournir un jugement définitif en faveur de l'authenticité isaïenne, elle est plutôt favorable à la tradition, je ne dis pas seulement à la tradition qui place cet oracle parmi ceux d'Isaïe, mais à la tradition consacrée dès l'an 200 av. J. C., qui considérait Isaïe comme le grand prophète eschatologique : *Spiritu magno vidit ultima* (Eccli., 48, 27).

Dans ces conditions, la tradition doit être fermement maintenue.

Pouvons-nous assigner dans la vie d'Isaïe un moment où les idées eschatologiques se sont emparées de son esprit? M. Duhm va nous le dire : « Dans ce temps paisible, où cependant Juda gémissait sous le joug d'Assur, Isaïe peut avoir donné la dernière forme à ses pensées sur l'avenir et les avoir approfondies; il peut aussi avoir écrit pour ses fidèles plusieurs des morceaux proprement eschatologiques » (Duhm, *ad* 29).

On était sous Sargon. Dans le livre d'Emmanuel, Isaïe avait, dans un péril pressant, annoncé la délivrance de Jérusalem, mais sans indiquer aucune date. Il était d'ailleurs ennemi de la révolte et surtout d'une levée de boucliers inspirée par la confiance humaine dans le secours de l'Égypte. Mais la vive polémique qu'il dirigea contre ces intrigues ne commença probablement que lorsqu'on crut le succès possible, au début du règne de Sennachérib. C'est pendant le règne de Sargon qu'il

promène ses regards sur les pays étrangers. Partout il voit passer le jugement de Dieu, mais à l'Éthiopie, à l'Égypte, à Tyr, à Assur, il annonce comme à l'Israël du Nord la conversion dans les jours de l'avenir. Notre oracle ne s'explique bien que comme une résultante de tous les autres : « tous les jugements particuliers vont se perdre dans le jugement général comme les fleuves dans la mer ». (Delitzsch).

*
* *

Nous disons que notre Apocalypse a Isaïe pour auteur (1) : tout est de son temps, de son génie, de son cœur, de sa foi. Même lorsqu'il parle des dernières choses, les images sont toujours celles d'un prophète de l'Ancien Testament. Le royaume de Dieu s'établit à Jérusalem, le festin des élus a lieu sur la montagne de Sion; leur patrie, c'est la terre de Juda; les obstinés punis, c'est le peuple de Moab. La ville du chaos n'est pas nommée, mais il est fort possible qu'Isaïe se la représentât comme Babylone, de même que Rome fut plus tard pour saint Jean le type de la cité ennemie de Dieu.

Ce n'est pas dans une réalisation littérale de tel ou tel de ces traits historiques qu'il faut chercher la portée divine de la prophétie. Ce n'est même pas aux descriptions pour ainsi dire humaines, et non plus seulement hébraïques, qu'il faut s'attacher. Que le jugement général soit accompagné ou non de tremblements de terre, de fléaux déterminés, de clameurs sur le vin, d'inondations, que le soleil et la lune doivent pâlir, peu importe! ce sont là les expressions les plus fortes et les mieux choisies pour donner à l'âme par des images sensibles l'impression de terreur que ce formidable jugement doit inspirer. Un homme ne peut employer d'autres images pour s'adresser à des hommes.

Ce qui constitue le véritable enseignement divin, ce sont ces vérités sublimes qui font encore le fond de la religion chrétienne, et qui sont le lien nécessaire aux nations qui veulent vivre. La notion de la Providence, pour résoudre le problème du mal; la patience de Dieu qui n'épargne l'injustice que pour fournir aux justes l'épreuve qu'il exige de leur vertu; le jugement général qui rétablit la justice; la nécessité de la foi, devant ce douloureux problème, en un Dieu qui mène à

(1) On sait que rien ne permet de distinguer avec certitude un livre inspiré, sinon la révélation proposée par l'Église; par elle nous savons que le livre canonique d'Isaïe a Dieu pour auteur. Dans notre étude, nous ne traitons que des origines historiques. A moins d'admettre une théorie mécanique de l'inspiration, il faut bien reconnaître que les pensées suggérées par Dieu ont passé par l'esprit et le cœur de l'écrivain sacré.

leur terme les desseins les plus éloignés; et malgré le mérite de cette confiance, la gratuité du salut dont tout l'honneur revient à Dieu comme à l'auteur principal; la récompense de ceux qui ont cru et aimé, soupirant par le désir après le règne de Dieu; le châtiment des rebelles, même des puissances d'en haut; les justes admis à la table de Dieu, goûtant un bonheur ineffable à repasser les merveilles de sa bonté; le triomphe du Sauveur qui sèche les larmes de ses fidèles et anéantit la mort, consommé par la résurrection des corps : ces vérités sont trop hautes pour le temps, trop hautes pour Israël, trop hautes pour l'homme, et leur transcendance nous force à constater le fait de la révélation.

C'est vers elles que nous devons nous élever, au lieu de concentrer toute notre attention sur les images qui les voilent encore en les figurant. Isaïe, prophète du peuple de Dieu, envisage tout au point de vue des nations, mais Jésus-Christ a parlé aux âmes, et les âmes peuvent s'appliquer tout ce que l'Ancien Testament disait des peuples, soit par l'emploi d'un sens spirituel, soit par une simple déduction que le texte lui-même justifie.

Nous ne prétendons pas avoir résolu définitivement toutes les questions que soulève cette admirable prophétie : peut-être avons-nous réussi à montrer qu'elles ne sont pas aussi faciles à trancher qu'on le pense ici ou là.

Fr. M.-J. Lagrange.

DE

L'APPARITION DE DIEU A MOYSE

SUR LE MONT HOREB (EXODE, CH. III).

Parmi les théophanies dont nous lisons la narration dans l'Ancien Testament, l'apparition de Dieu à Moyse sur la montagne d'Horeb est célèbre entre toutes. Nous n'en reproduirons pas ici les détails. Qui n'a parcouru ce récit, tel qu'il se trouve dans le chapitre III de l'Exode? Qui n'a admiré la grandeur imposante de cette scène, *visionem hanc magnam :* le feu enveloppant le buisson sans le consumer, Jahveh faisant entendre sa voix redoutable au milieu des flammes, dans l'immensité du désert; le futur libérateur d'Israël saisi de respect et de crainte en présence du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Quel philosophe chrétien n'a répété et commenté la sublime définition que l'Être infini donne de sa propre nature : « Je suis Celui qui suis. Tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous? » (Exod., III, 14.)

Nous ne nous arrêterons pas davantage à montrer, dans le prodige du buisson qui brûle sans se consumer, le symbole des épreuves du peuple Hébreu (1) et des persécutions qui épurent l'Église sans l'anéantir (2), ou la figure anticipée de la virginité féconde de Marie (3) et du mystère qui unit, dans le Christ, la nature humaine à la nature divine, sans absorber l'une dans l'autre (4).

Inutile aussi d'insister sur les preuves qui nous garantissent la véracité du récit mosaïque. L'authenticité du Pentateuque, que nous n'avons pas à établir ici, rend incontestable le fait dont nous parlons. Mais, ce fait admis, une question vient préoccuper le théologien et l'exégète. Cette manifestation sensible est-elle l'apparition immédiate

(1) Cf. Theodoret. *Quest* 6 *in Exodum.*
(2) Cf. S. Hieronym. *Epist.* 127 *ad. Fabiolam.*
(3) Cf. Theodoret. *loc. cit.*
(4) S. Greg. Magn. lib. 28 *Moralium,* cap. 2.

de Dieu lui-même, ou bien Jahveh révèle-t-il à Moyse sa présence invisible par le ministère visible d'un ange? Tel est le problème.

Les réponses diverses qu'on a données ont divisé en deux camps les Pères et les théologiens. — Il s'agit ici d'une apparition immédiate de Dieu, ont dit ceux qui ont voulu s'attacher à l'interprétation littérale du texte sacré, tel que nous le lisons dans la Vulgate. — Non, ont répondu les autres, préoccupés par d'autres textes qu'il s'agissait de faire concorder avec le troisième chapitre de l'Exode; c'est un ange qui a parlé à Moyse au nom de Dieu.

Les textes mis en avant de part et d'autre, les raisons qu'on invoque des deux côtés, la gravité des autorités sur lesquelles on s'appuie dans les deux camps rendent probables les deux opinions. Nous allons les exposer l'une après l'autre.

I.

La première opinion s'appuie sur de nombreux arguments tirés de l'Écriture Sainte et de la Tradition. C'est, en premier lieu, le chapitre troisième de l'Exode, tout entier. Et certes, si l'on doit chercher quelque part l'interprétation authentique d'un texte, n'est-ce pas dans le texte lui-même, lorsqu'il est suffisamment clair? Or, quoi de plus clair que ce troisième chapitre? quoi de plus explicite? Ouvrez la Vulgate. Une simple lecture suffira pour vous éclairer; vous serez convaincu que Dieu s'est manifesté d'une façon immédiate à son serviteur Moyse, et vous vous demanderez comment, sur ce point, un doute quelconque a pu envahir quelques esprits chagrins. Voyez, en effet. « C'est le Seigneur qui apparaît à Moyse, dit le texte sacré : *Apparuitque ei Dominus in flamma ignis de medio rubi* ». (Exod., III 2). Et plus loin : « Le Seigneur, voyant que Moyse s'avançait pour voir, l'appela du milieu du buisson, *Cernens Dominus quod pergeret ad videndum vocavit eum de medio rubi* ». (Exod., III, 4). Mais on pourrait douter encore; le mot *Dominus* est trop vague peut-être. Écoutez la suite : « Je suis, dit le Seigneur, le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, *Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob.* » (Exod., III, 6). Et cette formule sacrée est répétée jusqu'à trois fois dans le même chapitre. Nous la trouvons, en effet, au verset 15e : *Hæc dices filiis Israel. Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob, misit me ad vos*, et au verset 16e : *Vade et congrega seniores Israel, et dices ad eos : Dominus Deus patrum vestrorum apparuit mihi,*

Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob. Comme pour donner lui-même une preuve authentique et irrécusable de son apparition personnelle, Dieu révèle à Moyse son nom divin, ce nom incommunicable qu'on ne pouvait, sans se rendre coupable de sacrilège et d'idolâtrie, attribuer à un autre qu'au Dieu unique, ce nom ineffable que le respect dû à la majesté divine défendait de prononcer, tant il était la représentation de la personnalité même de Dieu, ce nom qu'il inscrira à la suite des ordonnances de la Loi, comme la signature authentique du Législateur suprême : Moi Jahveh, אנייהוה « Je suis celui qui suis, dit Dieu à Moyse. Tu diras aux enfants d'Israel : Celui qui est m'envoie vers vous. » Dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum. Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos* ». (Exod., III, 14). Peut-on employer une expression plus énergique pour parler en son propre nom? Moyse est si bien pénétré de la présence de Dieu lui-même, qu'en entendant la voix mystérieuse il couvre son visage. « Il n'osait pas, dit la Bible, regarder Dieu en face. *Non enim audebat aspicere contra Deum* ». (Exod., III, 6.) Il est si bien convaincu de l'apparition de Jahveh lui-même, qu'il n'hésite pas à accomplir sa mission au nom de Dieu, de qui il croit la recevoir directement : « J'irai vers les enfants d'Israel, dit-il, et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, *Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis : Deus patrum vestrorum misit me ad vos* ». (Exod., III, 13). Or, le Dieu de leurs pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'était pas un ange. C'était l'*Elohim* (אלהים) qui avait créé le ciel et la terre, Celui qui s'était révélé au Père des croyants sous le nom de Tout-Puissant אל־שדי (Gen., XVII, 1), Celui qui avait conduit ce patriarche dans la terre de Chanaan, pour conserver dans sa race le culte du Dieu unique, celui-là même qui, sous le nom de Jahveh, va devenir plus particulièrement le Dieu des enfants d'Israël. Il faut donc conclure : c'est Jahveh lui-même qui s'est montré visiblement à Moyse dans le buisson ardent; on ne peut, sans violer les règles les plus simples de l'exégèse, admettre ici l'apparition d'un ange parlant au nom de Dieu.

Il semble cependant possible d'échapper à cette conclusion. Au texte de la Vulgate on peut opposer, en effet, les Septante et l'hébreu. Un seul mot, tiré du texte original et reproduit par la version grecque, semble devoir faire crouler la précédente argumentation. C'est bien, en effet, de l'apparition d'un ange qu'il s'agit. « Un ange du Seigneur apparut dans la flamme », dit la version des Septante. Ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου. « L'ange de Jahveh », dit l'hébreu. מלאך יהוה.

Mais l'objection était prévue, et la réponse est toute prête. « Fort

bien, disent les partisans de la première opinion, nous admettons qu'il est question, dans ce passage, d'un ange de Jahveh. Mais de quel ange? D'un ange ordinaire? évidemment non, puisque le personnage qui se montre à Moyse dit de lui-même : « Je suis Celui qui suis... Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob... ». Mais il s'agit ici de celui que les prophètes Malachie et Isaïe ont appelé l'Ange du Grand Conseil, *Magni Consilii Angelus*. Or, cet ange du grand Conseil, c'est le Verbe, le Fils de Dieu. Et ne vous étonnez pas si l'Écriture Sainte lui donne ce nom. La raison en est évidente. L'Ange, c'est l'envoyé, et le Verbe, le fils de Dieu est le grand Envoyé du Père. Écoutez, à ce sujet, saint Augustin : *Angelus græce, latine nuntius interpretatur; de Domino autem Jesu Christo evidentissime legimus apud prophetam quod magni consilii Angelus dictus sit.* (Saint Augustin, *De Trinitate*, lib. II, cap. XIII). N'est-ce pas d'ailleurs avec un sens théologique profond que les Septante et l'hébreu ont dit : *Angelus Jahveh* et non pas seulement Jahveh? Si, comme la Vulgate, ils avaient dit simplement *Dominus*, on pourrait croire qu'il s'agit d'une apparition de Dieu le Père. L'écrivain sacré a voulu nous indiquer le contraire, en se servant de l'expression *Angelus Jahveh*. Ce seul mot nous donne à entendre qu'il s'agit ici d'une manifestation du Verbe ou du Saint-Esprit, personnes divines auxquelles convient une mission personnelle, au sens théologique du mot. Les textes d'Isaïe et de Malachie nous enlèvent les doutes qui pourraient surgir à cet égard, en nous montrant évidemment que cet Ange de Jéhovah était la seconde personne de la très sainte Trinité. Le texte sacré « nous indique clairement, dit Théodoret, que Dieu lui-même apparut à Moyse. S'il lui donne le nom d'Ange, c'est pour nous apprendre que celui qui a été vu par Moyse n'est pas Dieu le Père, — de qui le Père serait-il l'envoyé? — mais bien le Fils unique de Dieu, l'Ange du grand Conseil. *Universus ille locus demonstrat Deum esse qui apparuit. Vocavit autem illum Angelum ut cognoscamus quod is qui visus est, non est Deus Pater* (*cujus enim Angelus esset Pater?*) *sed Unigenitus Filius, qui Magni Consilii est Angelus* ». (Theodoret, *In Exodum*, quæst. 5).

Il est d'ailleurs facile de montrer, d'après d'autres passages de l'Écriture, que cette interprétation est la vraie.

Lisez dans le chapitre trente-troisième, verset 16e, du Deutéronome, le texte qui renferme la bénédiction donnée par Moyse à la tribu de Joseph : *Benedictio illius qui apparuit in rubo veniat super caput Joseph.* Moyse appelle-t-il sur Joseph la bénédiction de Jahveh ou la bénédiction d'un ange? De Jahveh sans doute, puisque c'est de lui que procède tout bien. C'est donc Jahveh qui, lui-même et d'une façon

directe, immédiate, a manifesté sa présence dans le buisson ardent.

Lisez aussi, dans l'Évangile selon saint Marc, chap. XII, v. 26-27, l'argument par lequel Notre-Seigneur Jésus-Christ prouvait aux Sadducéens la résurrection des morts : « N'avez-vous pas lu dans Moyse comment Dieu parla du buisson, lui disant : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob? Or Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants ». Mais le Dieu des vivants, pouvons-nous dire à notre tour, quel est-il sinon le Dieu unique, Jahveh, celui qui s'est montré à Moyse comme étant le Dieu de ses pères? Si donc l'Écriture emploie ici l'expression *Angelus Jahveh,* il faut l'entendre dans le sens que lui donnent saint Augustin et Théodoret, dans les passages cités plus haut. D'ailleurs, cette expression, employée pour désigner le Fils de Dieu, n'est ni nouvelle ni inconnue. On se souvient de l'apparition de Dieu à Jacob dans les champs de Luza. Jacob se rendait alors en Mésopotamie. « Il vit, dit le texte, il vit en songe une échelle posée sur la terre et dont le sommet touchait au ciel, les Anges qui montaient et qui descendaient, et le Seigneur appuyé sur l'échelle lui disant : « Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac ». (Genes., cap. XXVIII, v. 12). Et, plus loin, au chapitre XXXV de la Genèse, ce même Dieu (*Elohim*) ordonne à Jacob de construire un autel au Dieu qui lui apparut à Luza. Il s'agit bien ici d'une apparition de Dieu, les expressions *Jahveh, Elohim* ne permettent pas d'en douter. Cependant, malgré cela, sur son lit de mort, Jacob donne au Dieu qui lui apparut à Luza, et qui le délivra de toutes sortes de maux, le nom de *Malach*, מלאך angelus : « *Angelus qui eripuit me de cunctis malis benedicat pueris istis* », dit-il en appelant sur Ephraïm et Manassé les bénédictions du ciel. Pour ce patriarche donc, l'expression *Malach, Malach Jahveh*, désignait déjà Jahveh lui-même ou plutôt le grand envoyé de Jahveh, le Verbe, le Fils de Dieu.

A ces preuves tirées du texte sacré lui-même viennent s'ajouter les arguments empruntés à la Tradition. C'est d'abord l'autorité de saint Justin. Dans son *Dialogue avec Tryphon,* ce Père fait un raisonnement analogue à celui que nous venons d'exposer. « L'Écriture, dit-il, donne au personnage qui apparut à Jacob le nom d'ange. Et cependant c'est bien ce même ange qui lui dit : Je suis le Dieu que tu as vu quand tu fuyais la colère d'Ésaü. De la même manière ici, — au chapitre III de l'Exode, — il est dit qu'un ange du Seigneur apparut à Moyse ; mais, en déclarant que cet ange est le Seigneur Dieu, on donne à entendre qu'il est le Verbe lui-même ».

Nous savons déjà quelle était sur ce sujet l'opinion de Théodoret.

« Le texte sacré, dit encore ce Père, emploie le terme *angelus* pour désigner la personne du Fils unique de Dieu. Il révèle quelle est sa nature et sa puissance en ajoutant : Je suis Celui qui suis... C'est là mon nom éternel ». (Theod. *In Exod.*, qu. 5).

Saint Irénée, saint Hilaire, saint Athanase et saint Jean Chrysostome ont embrassé le même sentiment. On ne peut, sans doute, invoquer l'autorité de saint Augustin. Mais, du moins, ce grand Docteur ne nie pas la probabilité de cette opinion. « Celui qui parle à Moyse, dit-il, était-il un ange du Seigneur ou le Seigneur lui-même? C'est là une grave question. Les uns ont dit que cet ange était le Seigneur lui-même, ainsi appelé parce que c'était le Christ dont le prophète a dit : Il est l'Ange du grand Conseil... On ne peut nier, en effet, que ce nom ne convienne au Christ qui nous a annoncé le royaume des cieux. » (S. Aug., *Sermo* 7. *De Scripturis Vet. et Nov. Testam.*).

Mais si saint Augustin ne tranche pas la difficulté, s'il nous laisse libres d'embrasser l'un ou l'autre sentiment, — *ex his autem duabus propositis sententiis eligatis quam volueritis* (S. Aug., *loc.. cit.*), — serait-il téméraire d'affirmer que l'Église, dans sa liturgie, s'est prononcée clairement? Vous connaissez l'antienne qu'elle chante quelques jours avant la fête de Noël. Écoutez. C'est l'expression des désirs ardents avec lesquels les Patriarches de l'Ancien Testament soupiraient après la venue du Messie : « *O Adonaï et dux domus Israël, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti et in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento* ». Cette prière, dans l'esprit de l'Église, s'adresse au Verbe incarné. C'est donc au Verbe que s'appliquent ces expressions : *dux domus Israel qui Moysi in igne flammæ apparuisti.* Donc, d'après la liturgie et dans la pensée de l'Église, le Verbe, le Fils de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité, est bien l'ange de Javeh qui apparut sensiblement à Moyse sur le mont Horeb.

Il y a d'ailleurs en faveur de ce premier sentiment une magnifique raison de convenance, qui ne semble pas devoir être négligée. Elle est appuyée sur un texte de saint Paul, dans son Épître aux Romains, chap. x, v. 4 ; saint Irénée l'a développée dans son quatrième livre contre les hérésies. « La fin de la Loi, dit l'Apôtre, est le Christ... Or, ajoute saint Irénée, comment le Christ serait-il la fin de la Loi, s'il n'en était le principe? Celui qui en est la fin a dû présider à ses origines. C'est lui-même qui a dit à Moyse : J'ai vu le malheur de mon peuple captif en Égypte, et je suis descendu pour le délivrer. Dès le commencement, on le voit, le Verbe de Dieu ne dédaignait pas, — disons comme saint Irénée, — avait l'habitude de monter et de descendre pour le salut de ceux qui étaient dans l'affliction. *Ab initio assuetus Verbum*

Dei ascendere et descendere propter salutem eorum qui male haberent. » (S. Iren., *Adv. her.*, lib. IV).

II.

On a vu les raisons de ceux qui opinent pour une apparition immédiate de Jahveh lui-même. Nous les avons exposées loyalement, et nous convenons qu'elles ne manquent pas de valeur.

Cependant, malgré la force de probabilité de ces arguments, malgré les textes qu'on met en avant, malgré les autorités qu'on invoque et dont nous ne contestons ni la gravité ni l'importance, le sentiment contraire nous paraît plus conforme à la théologie et à l'Écriture Sainte.

Rappelons d'un mot le problème à résoudre. La question posée est double, ou du moins peut être présentée d'une double façon : 1° L'apparition de Dieu à Moyse, sur le mont Horeb, est-elle immédiate? 2° N'est-ce pas plutôt par le ministère visible d'un ange que Dieu a manifesté sa présence invisible? Pour répondre nettement à ces deux questions, établissons deux propositions correspondantes, que nous allons essayer de prouver tour à tour; nous examinerons ensuite les difficultés qu'on pourrait nous opposer.

A la première question, nous répondons par cette première proposition : Dieu ne s'est pas montré lui-même à Moyse d'une façon immédiate et directe. A la seconde question nous faisons cette réponse : C'est par le ministère d'un ange, qui le représentait d'une manière spéciale, que Dieu a révélé sa présence.

Dieu ne s'est pas montré lui-même à Moyse, d'une façon immédiate et directe. Pour démontrer cette première vérité consultons la Théologie et l'Écriture Sainte.

Que nous dit la première? Avec saint Thomas, elle nous répond : Dieu peut se manifester aux hommes d'une double façon : par l'apparition ou par la mission. L'apparition, — le mot l'indique, — n'est autre chose qu'une manifestation sensible. Elle ne renferme dans son concept aucune relation d'origine d'une personne divine à l'autre, elle a pour but, directement et simplement, d'éclairer l'âme par des signes extérieurs, non de la sanctifier par la grâce. *De ratione apparitionis est quod aliquod divinum in signo visibili manifestetur,* dit le Docteur angélique, dans son Commentaire sur le livre I des *Sentences.*

La mission, au contraire, est l'envoi de l'une des personnes de la très sainte Trinité par une autre, pour opérer, parmi les hommes, un effet

temporel. Elle a nécessairement deux rapports, l'un à la personne qui envoie, l'autre à l'effet qui doit être opéré. Par suite, elle exige, premièrement, que la personne envoyée ait une relation d'origine avec celle qui l'envoie, et secondement, que par l'effet temporel opéré, elle acquière un nouveau mode d'existence, ce mode d'être spécial qui est l'habitation de Dieu, par la grâce, dans l'âme de l'homme, auquel se termine la mission divine (cf. *Sum. Theol.*, p. I., qu. 43.) Outre ces deux choses, si la mission est visible, elle suppose une manifestation sensible de Dieu ou apparition.

Cela posé, nous demandons : La manifestation de Dieu à Moyse est-elle d'abord une mission visible? Évidemment non, s'il s'agit de Dieu le Père qui ne procède d'aucune autre personne. « L'apparition peut bien convenir à Dieu le Père, dit saint Thomas; la mission visible, jamais ». (*In I Sent.* dist. 16).

Mais s'il est question du Verbe, de *l'Ange du grand Conseil?* Non, répondons-nous encore, avec le prince des théologiens, parce que, dit saint Thomas, « la mission visible d'une personne divine n'a pu avoir lieu dans l'ancienne Loi ». Et voici la raison qu'il en donne : « La mission invisible et la mission visible sanctifient également, par la présence immédiate de Dieu, l'âme qui en est le terme, mais la mission visible produit en outre, dans cette âme, une surabondance de grâces, destinées à être répandues, par son intermédiaire, sur les autres hommes. Les patriarches de l'ancienne Loi ont pu être sanctifiés par une mission invisible, mais ils n'ont pas dû recevoir cette plénitude, cette surabondance de dons surnaturels, que produit la mission visible, et que Notre-Seigneur seul devait répandre le premier dans le monde, par la loi de grâce ». (*In I Sent.*, dist. 16 et *Sum. Theol.*, passim).

Si cela est vrai, — et qui oserait le nier après l'affirmation si catégorique de saint Thomas? — s'il est vrai que, dans l'Ancien Testament, il n'y ait pas eu de *mission visible*, on voit déjà la conséquence qui en découle immédiatement, dans la question actuelle. L'interprétation du mot מלאך יהוה *Angelus Jahveh*, mise en avant par les partisans de l'opinion exposée plus haut, reste sans fondement. L'apparition de l'Ange de Jahveh n'est pas une mission visible du Verbe.

Soit, nous dira-t-on. Ce n'est pas une mission visible du Verbe; nous le concédons. Mais ne pouvons-nous pas dire que c'est une *simple apparition* de Jahveh? — Pas davantage, s'il s'agit d'une apparition immédiate et directe de Dieu lui-même. Pour le prouver, j'invoque de nouveau l'autorité de saint Thomas. Le saint Docteur, avec la sûreté de coup d'œil qu'on lui connaît, distingue deux choses dans l'apparition, comme dans la mission visible : le signe extérieur sensible, et l'effet

produit intérieurement dans l'âme. Dans l'apparition, comme dans la mission visible, le signe extérieur est d'ordinaire produit immédiatement par un ange. Il n'en est pas de même dans les deux cas, pour l'effet intérieur. Dans la mission visible, cet effet intérieur n'est pas seulement l'illumination de l'intelligence, c'est encore et surtout la sanctification de l'âme par la grâce. Voilà pourquoi il suppose la présence et l'action immédiates de Dieu dans l'âme. L'apparition, au contraire, a pour but simplement d'éclairer l'intelligence, afin qu'elle comprenne les choses signifiées par l'apparence extérieure : — *Illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animæ de rebus quæ per signa exteriora significantur.* Aussi ne suppose-t-elle pas la présence et l'action immédiates de Dieu; le ministère des Anges suffit pour cela (In I Sent., dist. 16, q. 1, art. 4). Donc, concluons-nous, l'apparition de Jahveh à Moyse n'était pas une apparition immédiate et directe de Dieu lui-même.

Nous allons trouver dans l'Écriture Sainte la confirmation de cette conclusion. Ici, je ne citerai qu'un seul passage. C'est le verset 1er, chapitre I, de l'Épître aux Hébreux : *Multifariam multisque modis loquens olim Deus patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* L'Apôtre veut établir la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien, et voici comment il raisonne : Dieu a parlé dans l'Ancienne Loi par les prophètes; dans la Loi Nouvelle, il parle par son Fils. Or, on ne peut nier que la révélation faite par le Fils de Dieu lui-même ne soit plus parfaite que la révélation faite par l'intermédiaire des prophètes; car, — comme le dit saint Thomas dans son commentaire sur l'Épître aux Hébreux, — les patriarches de l'Ancienne Loi n'ont vu Dieu qu'à distance, ils l'ont contemplé, mais de loin; nous, au contraire, en la personne des Apôtres, nous avons vu sa personne adorable. *Vetus Testamentum traditum est patribus aspicientibus a longe et intuentibus Deum procul, istud* (*Nov. Testam.*) *nobis scilicet apostolis, qui vidimus eum, in propria persona.* Le Nouveau Testament est donc plus parfait que l'Ancien à cause de cette manifestation directe du Verbe, de Dieu lui-même. Tel est l'argument qui ressort du texte de saint Paul. Or, je le demande, quelle serait la valeur de cet argument, si l'on pouvait affirmer que, dans l'Ancienne Loi, Dieu a parlé à Moyse sans intermédiaire? Nulle; n'est-ce pas? Donc, la proposition contraire est vraie : Ce n'est pas d'une façon immédiate et directe que Dieu s'est révélé au législateur d'Israël. *Non immediate ab Eo instruebatur,* dit saint Thomas en parlant des rapports de Moyse avec le Seigneur. (Summ. Theol. 1a 2æ, q. 98, art. 3.)

Il nous reste à prouver que Dieu se manifestait et parlait à son

serviteur par le ministère d'un ange, et à expliquer comment. On se souvient des paroles de saint Thomas : L'apparition ayant simplement pour but d'éclairer l'intelligence, afin qu'elle comprenne le sens des signes extérieurs, le ministère d'un ange est suffisant pour cela. La raison générale qu'il en donne est empruntée à saint Denys. Ce saint Docteur nous enseigne, en effet, que les illuminations divines descendent jusqu'à nous, par le ministère des esprits célestes. Mais il existe une raison spéciale pour le cas présent; elle est tirée de la nature même de la loi mosaïque. La loi mosaïque n'était que la préparation de la loi de grâce, elle en était la figure et le symbole, elle en contenait les préliminaires et, pour ainsi dire, les matériaux, Or, dans les œuvres d'art, nous voyons que les ouvriers inférieurs préparent les matériaux; mais c'est l'artiste principal qui donne à l'ouvrage sa dernière perfection. Il en est ainsi dans l'ordre surnaturel : c'est Jésus-Christ qui achève et perfectionne l'œuvre de notre salut, par la loi de grâce; ce sont les Anges qui en ont ordonné les dispositions préliminaires, dans l'Ancien Testament. Voilà pourquoi ces esprits célestes ont été les instruments immédiats de la Révélation mosaïque. Ainsi raisonne saint Thomas d'Aquin (1ª 2ᵉ, qu. 98, art. 3). Ainsi raisonnent avec lui la plupart des Docteurs, à tel point que Benoît XIV, dans son traité de la Béatification des serviteurs de Dieu, a pu dire : Cette opinion est l'opinion commune des théologiens.

On peut d'ailleurs apporter, à l'appui de ce sentiment, des passages de la Sainte Écriture, dont il est difficile de contester l'importance et la clarté. C'est d'abord le texte original : *Apparuit illi Angelus Jahveh.* Mais on nous a déjà répondu qu'il est question ici de l'*Ange du grand Conseil,* du Verbe. Soit. Le mot מלאך *Malach* (Angelus) n'a pas peut-être, dans ce passage, la signification particulière qui désigne un ange ordinaire, et, à la rigueur, nous l'avouons, le texte, pris en lui-même et séparément, pourrait être interprété dans ce sens. Mais cela ne nous sera plus permis, si nous rapprochons de ce passage d'autres textes plus clairs, plus précis, plus explicites. Ouvrez le chapitre VII des Actes des Apôtres, et lisez le discours de saint Étienne. « Un Ange, dit le saint martyr, apparut à Moyse dans les flammes du buisson... *Apparuit illi Angelus in deserto montis Sina in igne flammæ rubi* ».

Dira-t-on que, du temps de saint Étienne, le mot *Angelus* n'avait pas le sens précis que nous lui connaissons? Non, sans doute. — Mais peut-être saint Étienne a-t-il cité le texte hébreu, sans vouloir trancher la difficulté? Dans ce cas, même au chapitre VII des Actes des Apôtres, le mot *Angelus* serait pris dans le sens que lui donnent nos adver-

saires. — Soit encore; on pourrait le discuter, mais nous n'insistons pas sur ce point, et nous invoquons des textes plus formels. C'est d'abord le chapitre premier de l'Épître aux Hébreux. L'Apôtre veut prouver la supériorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur les Anges. Voici ses paroles : *Ad quem autem angelorum dixit aliquando : Sede a dextris meis donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum?...* Plus loin, il parle ainsi des Anges : *Nonne omnes sunt administratorii Spiritus?...* L'on voit la conclusion qui en découle : Notre-Seigneur Jésus-Christ est supérieur aux Anges, parce qu'il est assis à la droite de Dieu, parce qu'il est l'égal de Dieu;... les anges sont les ministres... Ils lui sont donc inférieurs. Cela posé, l'Apôtre prouve la supériorité de la loi donnée par Jésus-Christ, sur l'ancienne loi révelée par les Anges, et l'obligation d'observer une loi sanctionnée par Jésus-Christ, par l'obligation où l'on était auparavant d'observer la loi sanctionnée par les Anges : *Si enim qui per Angelos dictus est sermo factus est firmus... quomodo nos effugiemus si tantum neglexerimus salutem... quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum...* etc., etc.

Comme il est facile de le voir, cet argument de saint Paul suppose comme évidente cette vérité, énoncée d'ailleurs clairement, non seulement dans cette même Épître, mais en d'autres endroits encore, dans l'Épître aux Galates, par exemple : La loi mosaïque a été révélée par les anges. *Ordinata per Angelos manu mediatoris.* (Galat., III). Or, ici, on ne peut le nier, il est absolument impossible de détourner le terme *Angelus* de son sens ordinaire, non seulement sans détruire les arguments de saint Paul, mais encore sans enlever au texte tout sens raisonnable. Disons donc avec saint Augustin : L'Épître aux Hébreux nous montre très clairement, — *apertissime*, — que, dans l'Ancien Testament, non seulement les apparitions visibles (c'est-à-dire les signes extérieurs), mais encore la révélation de la loi (c'est-à-dire l'illumination intérieure) se faisaient par le ministère des anges. De ce principe général, admis et prouvé d'une manière invincible par saint Paul, par saint Augustin et par saint Thomas, nous déduisons la conclusion particulière que nous voulions établir : C'est donc un ange qui apparut à Moyse sur le mont Horeb, et qui lui parla au nom de Dieu.

Cependant, la difficulté principale n'est pas encore résolue. Car enfin, si cet Ange de l'Ancien Testament est un ange ordinaire, au sens propre du mot, comment expliquer le chapitre III de l'Exode? D'où vient cette confusion que semble faire Moyse entre Dieu et son ange? Comment cet Ange a-t-il pu dire : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, » et surtout : « Je suis celui qui suis?

Cette difficulté, si nous l'analysons bien, contient une double objec-

tion. Voici la première : Pourquoi Moyse n'a-t-il pas fait une distinction claire et précise entre Dieu et son Ange? Pourquoi semble-t-il faire une confusion étrange entre l'un et l'autre, en attribuant à l'Ange ce qui convient à Dieu? Nous pourrions répondre simplement qu'il ne nous appartient pas de demander au Saint-Esprit et à ses prophètes, raison de leurs paroles et de leurs actes. *Oportet sapere, sed ad sobrietatem*. Cependant, nous ferons une remarque qui ne peut échapper à tout lecteur attentif de la Bible. C'est que, dans les premiers livres de l'Ancien Testament, nous pouvons bien trouver quelques traces évidentes de la croyance de Moyse aux esprits célestes. Ce sont, par exemple, les Anges qui montent et descendent le long de l'échelle mystérieuse, dans la vision de Jacob (Gen., XXVIII, 12), qui vont à la rencontre de Jacob à Mahanaim (Gen., XXXII, 2), qui se montrent autour de Jahveh, sur le mont Pharan (Deut., XXXIII, 2). Mais l'auteur sacré ne nous donne, de l'Ange, que des notions vagues et confuses. Souvent, on peut à peine le distinguer de Jahveh. Le contraire a lieu dans les livres postérieurs. Dans Tobie, dans les prophètes, dans Daniel surtout, la notion de la nature angélique s'accentue, se détache, devient nette et précise; les écrivains sacrés nous donnent même les noms particuliers de quelques anges : Raphaël, Michel, Gabriel. — Or, d'où vient cela? Moyse a-t-il voulu éviter de parler des êtres surnaturels, et plus souvent et plus clairement, pour ne pas donner aux Hébreux l'occasion de tomber dans l'idolâtrie? Il semble que ce soit la vraie raison. Cette même raison nous expliquerait la confusion apparente qu'il fait entre Dieu et son Ange, dans le passage en question, car le péril d'idolâtrie eût été ici plus prochain et plus grand, à cause du rôle spécial et de la haute mission de cet envoyé de Dieu, à cause aussi de son excellence et de sa prééminence, si avec la tradition juive et chrétienne, on s'accorde à reconnaître l'archange saint Michel, comme le conducteur d'Israël et le protecteur de la Synagogue.

On nous oppose une seconde objection. C'est la plus sérieuse. Comment l'ange de Jahveh a-t-il pu dire : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob? Je suis Celui qui suis? » Cette expression n'indique-t-elle pas que celui qui parle est bien Jahveh?

A cela je réponds par une distinction scolastique : Celui qui parle ainsi est Jahveh *repræsentative* : je le concède; *personaliter* : je le nie.

Cela veut dire, en d'autres termes, que l'ange parlait au nom de Jahveh à peu près comme l'ambassadeur parle au nom de son maître. *Loquitur ex persona Dei*, dit saint Augustin. — Fort bien, direz-vous; mais quel ambassadeur, parlant au nom de son maître, oserait dire :

Je suis le roi ; comme l'ange dit : Je suis Celui qui suis? — Je réponds : Entre le ministre, même plénipotentiaire, ambassadeur du roi, et l'ange, ambassadeur de Dieu, la différence est grande. L'ambassadeur représente bien la personne du roi, mais tout ce qu'il dit et tout ce qu'il fait, il le dit et il le fait d'après les instructions de son maître, sans doute, mais de son propre mouvement; c'est bien l'ambassadeur qui parle et qui agit, ce n'est pas le roi. Voilà pourquoi nul ambassadeur n'oserait et ne pourrait dire : Je suis le roi.

L'ange, au contraire, est plus que le représentant de Dieu, il en est l'instrument animé, au sens théologique du mot. C'est Dieu qui parle réellement en lui et par lui, quoiqu'il ne se révèle pas à Moyse d'une façon immédiate. — « C'est Dieu qui parle en lui, comme il parle dans les prophètes, dit saint Augustin. Quand le prophète parle, il dit au nom de Dieu : Écoutez ma voix. Et cependant ce n'est pas le prophète qui est le Seigneur, c'est le Seigneur qui est dans le prophète ». (S. Aug. *De Trinit.* l. III). Saint Jérôme raisonne de la même manière. (S. Hieron. *l. I, in. Ep. ad Galat.*, c. 3). Écoutez aussi saint Grégoire : « David a dit : Peuple, écoutez ma loi. Cependant ce n'était ni la loi de David, ni le peuple de David, mais le prophète-roi parlait au nom du Seigneur dont l'inspiration l'animait ». (S. Grég. Magn., *Præf. in l. Job.*, c. 1.)

Or, est-il jamais venu à la pensée de quelqu'un de dire : « Dieu parlait dans les prophètes, donc ceux qui ont entendu les prophètes ont eu une manifestation immédiate de Dieu » ? Ce serait une conclusion qui n'est nullement dans les prémisses... Ce que nous disons des prophètes et de David, nous le disons de l'Ange de Jahveh. A cause de sa nature, nous disons : c'est un ange. Nous l'appelons Jahveh à cause de Dieu qui habite en lui. Et quand l'Ange dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, etc., etc., Je suis Celui qui suis », nous entendons, dit saint Augustin, non plus la voix de l'Ange qui est le temple de Dieu, mais la voix de Dieu qui habite dans l'Ange. *Habitatoris vox est, non templi.* (S. Aug. *Serm.* 7. *de Script. V. et N. Test.*).

A cette explication, qui nous paraît d'ailleurs suffisante, on nous permettra d'en ajouter une autre. Elle a été aussi indiquée par saint Augustin. Nous l'adoptons d'autant plus volontiers qu'elle nous permet d'appuyer notre opinion sur une raison de convenance, analogue à celle que saint Irénée invoquait, en faveur de l'opinion contraire. On se souvient de ses belles paroles : Le Christ est le principe de la loi comme Il en est la fin. D'où le saint Docteur concluait : « C'est donc le Christ, le Verbe qui parlait à Moyse ». Il faut l'avouer, s'il y a quelque chose de séduisant dans le sentiment que nous combattons,

c'est cette théorie du Verbe divin, se révélant peu à peu depuis l'origine du monde jusqu'à la loi évangélique; du Verbe s'entretenant familièrement avec Abraham, Moyse et les prophètes; du Verbe vivant, parlant et agissant dans l'Ancienne Loi, comme dans la Nouvelle; du Verbe considéré comme le principe et la fin de la Loi de la même manière que Dieu est le principe et la fin des choses. Cette belle pensée avait séduit saint Justin, saint Irénée, saint Hilaire, saint Jean Chrysostome et Théodoret. Saint Augustin n'y a pas été insensible. Mais, avec son sens exquis des choses divines, le grand docteur africain s'est souvenu de deux grands principes qu'on ne doit jamais oublier lorsqu'il s'agit de la révélation. Le premier, c'est que nous ne devons jamais nous écarter des divines Écritures. *Exstat auctoritas divinarum scripturarum unde mens nostra deviare non debet.* Voici le second : L'Ancien Testament, malgré sa grandeur et son autorité incontestables, n'est que l'ombre et la figure du Nouveau, selon le mot de saint Paul : *Umbram habens lex futurorum.* (Cf. S. Aug., *de Trinit.*, lib. III).

Sans s'écarter de ces deux règles, de ces deux principes immuables, saint Augustin ne pouvait pas voir une manifestation immédiate de Dieu, dans le personnage mystérieux qui parlait à Moyse. Une telle hypothèse semblait contraire aux affirmations de saint Paul, dans l'épître aux Hébreux. Il ne pouvait pas davantage affirmer que le Verbe, en réalité et en personne, s'était révélé aux anciens patriarches; il ne le pouvait pas, sans enlever à la loi de Moyse son caractère figuratif et symbolique. Mais il pouvait, sans s'écarter de la vérité, dire que le Verbe était dans l'Ancien Testament d'une manière figurée sans doute, admirable cependant. « *Ipse D. N. Jesus Christus per legem disponebatur et prænuntiabatur... Verbum Dei miro et ineffabili modo erat in Angelis quarum edictis lex ipsa dabatur... Per angelos tunc Dominus loquebatur, per angelos Filius Dei, mediator Dei et hominum, futurum suum disponebat adventum* ». (S. Aug., *De Trin.*, l. III).

Ce que saint Augustin affirme d'une manière si catégorique, il semble qu'on puisse le déduire, soit de la manière dont l'Écriture Sainte parle de l'ange de Jahveh, soit de la manière dont cet ange parle de lui-même. Aussi, nous appuyant, d'une part sur l'autorité de saint Augustin, de l'autre sur le texte sacré, nous établissons cette dernière proposition : L'Ange de Jahveh est un ange spécial qui parle au nom du Verbe, et qui représente la nature et la personne du Fils de Dieu, d'une manière mystérieuse, mais réelle.

Je le prouve en montrant d'abord que ce n'est pas un ange ordinaire. L'Écriture, en effet, lui donne toujours un nom spécial. Elle l'appelle tantôt *Ange de Jahveh* מלאך יהוה, comme dans le cas présent; tantôt

l'Ange de Dieu מלאך אלהים, par exemple, Gen., XXI, 17 : *Vocavit Angelus Dei Agar de Cœlo* », et I Reg. XXIX, 9 : *Bonus es tu sicut Angelus Dei* » ; tantôt *l'Ange* המלאך, comme si elle disait : *l'Ange par excellence*. Par là, l'Écriture semble lui donner, sur les autres esprits célestes une prééminence marquée. Par la mission qu'elle lui attribue, elle indique qu'il représente le Seigneur d'une façon spéciale. Toujours, en effet, cet Ange parle au nom de Jahveh, et lorsqu'il apparaît à Agar, Agar lui donne le nom de Dieu : *Vocavit nomen Domini qui loquebatur ad eum Deus* (*Elohim* dans l'hébreu) *qui vidisti me* (Gen, XXI, 17). Lorsqu'il arrête la main d'Abraham, prêt à frapper Isaac, le père des croyants donne à l'endroit où il a apparu ce nom mystérieux : *Jahveh videt*, יהוה יראה (Gen., XXII, 14). On pourrait établir, par des textes semblables, que cet Ange a pour mission de représenter spécialement Jahveh. Voilà déjà une première vérité. De plus, le rôle spécial de cet ange, à l'égard du peuple hébreu, nous donne à entendre qu'il représente une personne ayant la nature de Jahveh, distincte de lui cependant. Au chapitre XXXII de l'Exode, il est dit : *Angelus meus præcedet te*, et au chapitre suivant, cet Ange est appelé par Dieu *l'Ange qui porte ma face : Facies mea præcedet te*. Expression mystérieuse qui nous rappelle ce que saint Paul dit du Verbe : *Splendor Patris et figura substantiæ ejus* (Hebr., c. I). Et cet Ange, *qui porte, ou plutôt qui est la face de Dieu*, c'est le Sauveur, le protecteur et le conducteur d'Israël, comme le Christ est le Sauveur, le protecteur et le conducteur des chrétiens. *O Adonaï et dux domus Israël*, dirait l'Église. Il a reçu la mission de conduire le peuple élu dans la Terre promise, comme le Christ conduit les prédestinés vers le royaume des Cieux. Mieux encore : il est l'instrument animé du Verbe, comme il est l'instrument animé de Jahveh, d'après les arguments exposés plus haut. C'est le même ange qui apparaît à saint Jean, dans le dernier chapitre de l'Apocalypse. Saint Jean se prosterne pour l'adorer, mais l'Ange l'arrête : « *Vide ne feceris*, dit-il, *conservus tuus sum et fratrum tuorum prophetarum... Deum adora.* » et, néanmoins, il ajoute aussitôt : « *Ego sum* Α *et* Ω, *primus et novissimus, principium et finis,* » comme il avait dit à Moyse : « *Ego sum Deus Abraham... Ego sum qui sum.* » Ce n'est pas en son nom qu'il parle ; il parle au nom du Verbe ; il parle au nom du Christ dont il est l'instrument, dont il est le temple, selon l'expression de saint Augustin, citée plus haut : *Habitatoris vox est, non templi.*

Voilà de quelle manière le Verbe, le Christ est le conducteur d'Israël. Voilà dans quel sens l'Église a pu lui adresser cette prière : *O Adonaï et dux domus Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti.*

Voilà comment le Verbe, le Christ, est dans l'ancienne Loi. Il est dans l'ancienne Loi, nous l'affirmons avec saint Augustin. Comme il est avec nous, l'Emmanuel était avec les Hébreux. Saint Paul nous l'affirme : « Ils buvaient l'eau du rocher spirituel ; le rocher, c'était le Christ. *Bibebant de spiritali consequente eos petra, petra autem erat Christus* ». (I Cor., x, 4). Car, dit-il ailleurs, « le Christ était hier et il est aujourd'hui ». Nous le trouvons à l'origine du monde : C'est Lui, la Sagesse éternelle, qui préside à l'œuvre créatrice, en se jouant à travers les merveilles. *Cum eo eram cuncta componens... ludens in orbe terrarum.* (Prov., VIII, 30). Nous le trouvons sous la tente des patriarches : c'est Lui qui se montre à Abraham, sous le chêne de Mambré (Gen., XVIII), à Jacob, dans les champs de Luza (Gen., XXVIII).

Nous le trouvons à l'origine de la Loi : Il parle à Moyse dans le buisson ardent ; Il descend sur le Sinaï, au milieu de la foudre et des éclairs.

Nous le trouvons dans le camp d'Israël : Il habite dans la colonne de feu et dans la colonne de nuées ; Il conduit son peuple vers la terre, où coulent le lait et le miel.

Nous le trouvons dans le Tabernacle : Il réside dans la nuée du Saint des saints ; Il repose sur les ailes des deux chérubins.

Nous le trouvons dans la Synagogue : C'est Lui qui parle par les prophètes.

C'est ainsi qu'Il est dans l'ancienne Loi. Il y est comme le soleil est dans les premières lueurs de l'aurore, non en personne, mais par sa vertu ; non en vérité, mais en symboles ; non en réalité, mais en figures.

Peu à peu cependant les figures s'effacent ; les symboles disparaissent ; les dernières ombres s'évanouissent ; nous sommes en pleine lumière, dans la loi de grâce et d'amour, et il nous est donné de le voir en réalité, en vérité et en personne, Lui, le Soleil de Justice, Jésus, le Verbe divin, l'A et l'Ω, le principe et la fin de la Loi comme il est le principe et la fin de toutes choses, la Sagesse éternelle qui a toujours fait « ses délices d'habiter avec les enfants des hommes ».

Fr. Ambroise MONTAGNE,

des Frères Prêcheurs,

professeur à l'Institut catholique de Toulouse.

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE.

I.

ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

La série des inscriptions chrétiennes de Palestine dont nous avons commencé la publication dans cette *Revue* (1) s'enrichit tous les jours, grâce aux recherches éclairées des professeurs de l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem.

Deux textes intéressants, trouvés à Gaza, ont été estampés par le R. P. Biguet, qui a bien voulu nous les communiquer. Une épitaphe chrétienne de Césarée nous est également communiquée par le T. R. P. Lagrange.

Nous groupons autour de ces nouvelles acquisitions de la science épigraphique quelques autres textes ou fragments de textes, afin de constituer peu à peu le *Corpus* des inscriptions chrétiennes de la Terre Sainte.

GAZA.

Prenons le littoral, et commençons par Gaza, qui nous fournit deux épitaphes inédites ; la seconde surtout est intéressante.

+ ΚΑΤΕΤΗΘΗΗ	Κατετέθη ἡ
ΔΟΥΛΗΤΟΥΧΥΘΕΟ	δούλη τοῦ Χριστοῦ Θεο-
ΔΩΡΑΜΔΑΙΣΙΟ	δώρα μη(νὶ) δαισίου,
ΕΤΒΞΧΙΝΔΥΕ	ἔτ(ους) βξ/, ινδ(ικτιῶνος) ἑ.
+ ΚΑΤΕΤΗΘΗΟΤΟ	κατετέθη ὁ τοῦ
ΧΥΔΟΛΟΣΗΛΙΑΣ	Χ(ριστο)ῦ δοῦλος Ἠλίας
ΜΥΠΕΡΒΕΡΕΤΥΣ	μη(νὶ) ὑπερβερετ(έου) ς'
ΤΟΘΞΧΙΝΔΥΓΙ	τοῦ θξ/, ἰνδ(ικτιῶνος) γι.

Estampage du R. P. Biguet.

(1) V. *Revue biblique*, tome I, pages 239-240 et 360-388 ; — tome II, pages 203-215

Dimensions de la plaque de marbre : $0^m,28 \times 0^m,28$. Hauteur des lettres : $0^m,025$.

La servante du Christ Theodora a été déposée au mois de daisios, l'an 662 [= 723 P. C.], *indiction* 5.

Le serviteur du Christ Élias a été déposé le 6 [?] *du mois de hyperberétéos, l'an* 669 [= 730 P. C.], *indiction* 13.

Nous avons vu, dans la première série des inscriptions de Gaza, à quelle date se rapporte l'ère spéciale de cette ville (1).

+ ЄΝΘΑΔЄΚЄΙ///	Ἐνθάδε κεῖ[νται]
ΟΙΥΙΟΙΤΟΥ//////	οἱ υἱοὶ τοῦ [μακαρί]
ΟΥЄΡϹЄΝΟΥΦΙΟΥ	ου Ερσενουφίου,
ϹΤЄΦΑΝΟϹΚЄΝΚ	Στέφανος [μὲν] κ(αὶ)
ϹΤЄΦΑΝ/// ΑΝΑ	Στεφάνη, ἀνα-
ΠΑЄΝΤЄϹΜΠΑΥ	παέντες μη(νὸς) παυ-
ΝϹΘΓЄΩΡΓΙΟϹΔЄ	νὶ θ', Γεώργιος δὲ
ΚΓΤΟΥΑΥΤΟΥΜ	κγ' τοῦ αὐτοῦ μη(νὸς),
ΙΝΔΙΚΤϹΔ +	ἰνδικτ(ιῶνος) δ',
ЄΚΑϹΤΟϹΠΡΟϹΠΟΔΑΤΟΥ	ἕκαστος πρὸς ποδὰ τοῦ
ЄΤЄΡΟΥ +	ἑτέρου.

Estampage du R. P. Biguet.

Dimensions de la plaque : $0^m,47 \times 0^m,30$. Hauteur des lettres : $0^m,035$; — pour les deux dernières lignes : $0^m,015$.

Ici reposent les enfants du [bienheureux] Ersenouphios, Étienne et Stéphanie, décédés le 9 *du mois de payni, et Georges le* 23 *du même mois, indiction* 4, *chacun au pied de l'autre.*

Plusieurs particularités sont à noter dans cette triple épitaphe. Les difficultés d'interprétation sont augmentées par l'état de la plaque de marbre qui est fort usée.

Les formes contournées de l'A et de l'Υ indiquent une époque très basse.

Le nom du père, Ersenuphios, doit être égyptien; le mois est noté suivant le calendrier de l'Égypte.

(1) *Revue biblique*, t. I, p. 241.

« Numeri e Syrorum more inversi », observe Boeckh d'une inscription de « el Bark » (*C. I. G.*, n° 9152).

Les trois défunts, qui ont été ensevelis l'un au pied de l'autre, étaient sans doute des enfants en bas âge.

La date reste inconnue, l'indiction ne suffisant pas à déterminer l'année.

ASCALON.

Voici un fragment d'épitaphe chrétienne provenant d'Ascalon. Nous l'avons recueilli à Jaffa dans la collection du baron Von Ustinow.

+ ЄΝΘΑΔ////	Ενθάδ[ε κεῖται]
ΗΜΑΚΑΡ////	ἡ μακαρ[ία.....
ΛΟΧΡΗϹ////	λοχρης.....
ΔΙΔΑΚΥ////	διδα.....
Μ-ΝΗΔΥϹ////	μηνὶ δύσ[τρου...
ΙΝΔϹ////////	ἰνδ[ικτιῶνος]....

Estampage de l'auteur.

Dimensions de la plaque : $0^m, 20 \times 0^m, 20$. Hauteur des lettres : $0^m, 03$.

Ce fragment est trop mutilé pour qu'on puisse le rétablir (1).

A la 5e ligne les trois premières lettres sont réunies par une ligature.

Il n'y a que le haut des lettres de la 6e ligne.

CÉSARÉE.

Épitaphe de découverte récente. Même collection que le fragment précédent.

+ ΘΗΚΗ +	Θήκη
ΚΑΡΠΟΥΟΙΝΟ	Καρποῦοίνο
ΠΡϹΚϹΖΩϹΙΜΗϹ	πρ(εσβυτέρου) κ(αὶ) Ζωσίμης
ΓΑΜΕΤΗϹ +	γαμετῆς.

Estampage du R. P. Lagrange.

Dimensions de la pierre : $0^m, 60 \times 0^m, 50$. Hauteur des lettres : $0^m, 04$.

Sépulture de Carpus... prêtre et de Zosime sa femme (2). On nous suggère de lire Καλπουρνίου pour Καρποῦοινο.

(1) Les lettres λοχρης appartiennent peut-être au mot φιλόχριστος. Comparez Boeckh, n° 9240 (inscription relevée à « Bor » près de Tyane, en Cappadoce).

(2) Comparez Boeckh, *C. I. G.*, n° 9166 (inscription relevée à « Korghos » en Cilicie) : Σωματοθήκη Παύλου... καὶ τῆς αὐτοῦ γαμετῆς Γεωργίας.

*
* *

Notons encore un fragment de même provenance, et déposé dans la même collection.

Le texte est tracé en rouge sur un enduit de chaux.

..... ΙCΜΟΥΟΤΙЄ	... ις μοῦ, ὅτι ἔ-
..... ΜЄΗΔЄΞΙΑCΟΥ,	[σωσέ] με ἡ δεξιά σου.

La forme cursive des lettres ne peut être rendue exactement par la typographie. Ce lambeau de phrase emprunté à l'Écriture signifie : *... de moi, parce que ta droite m'a sauvé* (1).

La pierre sur laquelle est l'enduit qui porte ces deux lignes se trouvait parmi les pierres extraites des ruines de Césarée, que l'on vend à Jaffa pour bâtir.

Des citations de l'Écriture sainte étaient souvent inscrites sur les maisons à l'époque byzantine.

SIDON.

L'antique Sidon va nous fournir trois documents épigraphiques, recueillis par les RR. PP. Jésuites, et conservés au collège Saint-Joseph, à Beyrouth.

Le premier est gravé grossièrement sur une dalle mal dressée. Il est malheureusement incomplet. Les deux premières lignes portaient probablement deux noms propres, que nous n'avons pas pu restituer.

Є[illegible]CЄΛΑ	Є.... σελα ἐλάμ6 [ανεν]
Μ[illegible]ΤΟΝ	μ[αὐ] τὸν
ΚΥΡ[illegible]ΤΗΔ	κύρ[ιος ἐν] τῇ ὁ-
ΥΝΑ[illegible]ΑΥΤ	υνά [μει] αὐτ-
ΟΥΗ ΩΗΘЄ	οῦ ἔ[γ]ω ἐτί
ΘΗΝΚΑΙΗΤЄ	θην, καὶ ἐτε-
ΛΙΩCΑΤΟΠΟ	λείωσα τόπο-
ΝЄΟΝΙΟΝΑΝ	ν αἰώνιον ἀν-
ΑΠΑΥCЄΟC	απαύσεως.
ΜΑΚΑΡΙΟCΟ	Μακάριος ὁ
ЄΛΠΙΖΟΝЄ	ἐλπίζων ἐ-
ΠΙΚΥΡΙΟΝ	πὶ Κύριον.

(1) Ps. CXXXVII, 7 : Ἐπ' ὀργὴν ἐχθρῶν ἐξέτεινας χεῖράς μου, καὶ ἔσωσέν με ἡ δεξιά σου (*V. T.* édit. Swete, II, 400).

Estampage de l'auteur.
Dimensions $0^m,48 \times 0^m,28$.
Hauteur des lettres : $0^m,03$.

Un tel (ou *une telle*) *le Seigneur l'a pris dans sa force, moi je l'ai déposé* [*ici*] *et j'ai achevé ce lieu perpétuel du repos.*
Heureux qui espère dans le Seigneur.

L'absence de croix initiale et la formule de cette épitaphe porteraient à la classer parmi les monuments païens, si elle ne se terminait par une sentence de l'Écriture. Elle pourrait être juive.

L'orthographe très défectueuse et la grossièreté de la gravure indiquent une basse époque.

*
* *

Le texte suivant a été trouvé dans une grotte sépulcrale. Il est tracé en rouge sur un enduit de mortier, dans une écriture semblable à celle du fragment de Césarée mentionné plus haut.

ЄΤΟΥϹΠϹΜΗΝΟϹ	Ἔτους πσ', μηνὸς
ΑΠЄΛΛΑΙΟΥΚΔ	ἀπελλαίου κδ',
ΜΑΡΓΟΥΛΗΜΗΤΗΡ	Μαργούλη, μήτηρ
ΚΛЄΙΩΝΟϹЄΝΘΑΔЄ	Κλείονος, ἐνθάδε
ΗЄΙΜΑΙΖΗϹΑϹΑЄΤΗ	κεῖμαι, ζήσασα ἔτη
ΖЄ ...	ξε.

L'an 280, *le* 24 *du mois d'appelaios, moi, Margoulé, mère de Clion, je repose ici; j'ai vécu* 65 *ans.*

L'année 280 se rapporte sans doute à l'ère de Dioclétien (284 P. C.), ce qui nous donnerait 564 de notre ère chrétienne.

Le mois *d'apellaios* du calendrier sidonien correspond à notre mois de février.

Le nom de Μαργούλη se retrouve sur une autre épitaphe de Palestine (1).

Est-ce une épitaphe chrétienne? l'époque seule donne une probabilité.

*
* *

Auprès des deux textes que nous venons d'étudier se trouve un fragment de marbre mouluré sur lequel on lit.

(1) *Palest. Expl. Fund, Q. S.* 1886, p. 12.

...MMAXϒCINATOPSIO...

On peut suppléer ainsi :

[Ὑπὲρ σωτηρίας Συ]μμάχου σινατόρ(ου) Ιο...

Pour le salut de Symmaque sénateur...

Nous avons vu des exemples de cette formule dans les inscriptions de Jérusalem et d'ailleurs.

Quant à la transcription en grec du mot latin *senator,* nous l'avons trouvée dans une épitaphe chrétienne de Dorylée dont voici le texte :

Ἐνθὰ κατακῆτε (*sic*) Στέφανος σενατόρου υεὶὸς Ἀνδρέου

*
* *

Avant de quitter Sidon, ajoutons un fragment rapporté par Renan au musée du Louvre, qui nous paraît avoir été mal interprété par M. Froehner (1).

Il manque la première moitié des lignes.

+	[Ανεπάη ἡ]
.....MAKAPIA	μακαρία
.....ANTIOXICA	.... Ἀντιόχισα
.....TEOYΘK	[ὑπερβερε] τέου θκ.
..... T	

M. Froehner traduit :

La bienheureuse Antiochis fut enterrée le 29 *du mois d'hyperberetaeus.*

Or l'intervalle qui sépare le mot μακαρία du mot Ἀντιόχισα ne permet pas de traduire ainsi. Le nom de la défunte devait occuper cette place et le mot qui suit indique, à mon sens, son origine : *La bienheureuse* une telle *d'Antioche est décédée le* 29 *d'hyperbereteus...* (2)

EMMAUS-NICOPOLIS.

Après avoir parcouru le littoral, revenons à l'intérieur des terres et notons les fragments trouvés dans les fouilles de la basilique d'Emmaüs, aujourd'hui Amoas.

(1) *Musée du Louvre*, Inscriptions grecques interprétées par W. Froehner, 1880, p. 311.
(2) Cf. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, p. 384.

Sauf un chapiteau bilingue, on n'a encore recueilli que des fragments de peu d'importance. Cependant nous observerons pour eux le précepte : *Colligite fragmenta.*

Le chapiteau, qui a été étudié par M. Clermont-Ganneau, présente sur une de ses faces la formule (1)

ΕΙCΘΕΟC.

Sur la face opposée on lit en hébreu (caractères samaritains) :

Baruch chemo leholam !

Béni soit son nom à jamais !

Nous ne le citons ici que pour mémoire.

*
* *

Les fragments d'inscriptions chrétiennes trouvés jusqu'à ce jour sont au nombre de quatre.

Citons d'abord un texte en mosaïque, malheureusement très mutilé, qui indiquait sans doute l'auteur et la date d'une des restaurations de l'église.

+ ΕΠΙΤ....	Ἐπὶ τ[οῦ].....
ΚΟΠΟΥΕΙ...	κοπου ει.....
ΦΩCΕΟCΠ....	φώσεος π.....

Tout ce qu'on peut y voir, c'est qu'il est question d'une restauration ou *métamorphose* exécutée sous un certain évêque.

(ἐπὶ τ[οῦ... ἐπισ]κόπο... [μεταμορ]φώσεως)

*
* *

L'angle d'une plaque de marbre semble se rapporter à un sujet analogue :

...ΔΡΟCΚΑΙ	....δρος και-
...ΤΡΑΡΧ	....τραρχ-
..ΝΠΑCΑ	....ν πασα
..CΕΝΠ	....σεν π-

(1) Semblable formule dans une inscription relevée à « Kwellusin », entre Alep et Antioche (Boeckh, *C. I. G.*, n° 9154).

Estampage de l'auteur.
Dimensions : $0^m,20 \times 0^m,12$.
Hauteur des lettres : $0^m,035$.
On peut proposer de restaurer ainsi les deux premières lignes :
[Ἀλέξαν]δρος Και[σαρείας πα]τρ(ι)άρχ[ης...
Alexandre patriarche de Césarée.

On sait que les évêques de Césarée avaient une sorte de primatie sur toute la Palestine, même sur Jérusalem, qui ne fut érigée en patriarcat qu'au quatrième siècle. Le titre officiel de patriarche est réservé depuis longtemps aux quatre grands sièges d'Orient, mais dans les premiers siècles c'était moins précis. Aujourd'hui encore, dans le langage usuel, le titre de *Batrac*, forme arabe de patriarche, est donné communément à tous les évêques ayant juridiction.

*
* *

Un troisième fragment, qui ne contient que quelques lettres, indique une formule connue, celle du signe de la croix.

+ ΕΝ....	Ἐν [ὀνόματι Πατρὸς]
Κ ΥΙΟ....	κ(αὶ) Υἱο[ῦ καὶ Ἁγίου
...ΑΤ...	Πνεύμ]ατ[ος....

Estampage de l'auteur.
Dimensions : $0^m,13 \times 0^m,17$.
Hauteur des lettres : $0^m,045$.
Au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit...
Cette formule se retrouve sur diverses inscriptions, même sur des épitaphes.

*
* *

Terminons cette série de débris par un fragment opistographe trouvé dans le dallage de l'église (1).
Une des faces contient les lettres suivantes :

///ΕΓΕΙ//////
///ΖΥΓϟΚΑ//

Estampage de l'auteur.

(1) V. Clermont-Ganneau, *Premiers rapports sur une mission scientifique.*

Dimensions : $0^m,12 \times 0^m,16$.

Hauteur des lettres : $0^m,04$.

Nous trouvons dans la première ligne peut-être le commencement du mot ἐγείρων.

Un très modique fragment, que nous avons trouvé à Jérusalem, contient les lettres suivantes :

...ΤΑΦ...
...ΓΕΙ...

Au risque d'être taxé de témérité dans mes hypothèses, je me permets de proposer de suppléer : ἐκ τάφου ἐγείρων ou ἀνεγείρων... Cette formule exprimerait l'idée de notre liturgie : *Qui Lazarum e sepulcro suscitasti,* etc.

A la seconde ligne on peut, sans témérité, suppléer συζύγου καὶ τέκνων, ce qui indiquerait la prière suivante :

Ayez pitié d'un tel, de sa femme et de ses enfants.

L'autre face contient les lettres suivantes :

///ΓΙΩΝ///
///ΥΖΥΓΣ///

Le mot ἁγίων peut se rapporter à la formule connue :

Εἰς κόλπους τῶν ἁγίων πατέρων... employée fréquemment dans les épitaphes chrétiennes, spécialement en Égypte. Elle est tirée de la liturgie grecque.

Nous trouvons à la seconde ligne la même expression que sur l'autre face, avec une lettre de plus.

*
* *

Sur une stèle en pierre trouvée récemment à Bab-el-Oued, sur la route de Jaffa à Jérusalem (estampage du R. P. Élie, trappiste) :

+ ΥΠΕΡCΩΤΗΡΙΑC ΚΕΒΟΘΙΑCΤΩΝΚΟ ΠΗΩΝΤΩΑΜΗΝ	Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ βο(η)θείας τῶν κο- πιώντω(ν), ἀμήν.

La stèle a $1^m,40$ de haut, $0^m,60$ de large et $0^m,45$ d'épaisseur. L'inscription est surmontée d'une rosace dégradée, qui renfermait peut-

être une croix. Les lettres sont en relief, et les lignes sont séparées par un filet en relief. Longueur des lignes : $0^m,45$. Hauteur moyenne des lettres : $0^m,04$. Plusieurs lettres sont incomplètes.

A la seconde ligne, les deux lettres O et Θ paraissent réunies par un trait qui formerait l'H qui manque.

A la troisième ligne, le second ω, commencé en onciale se termine par une forme anguleuse qui peut représenter le N absent.

Voici la traduction de ce document :

Pour le salut et le secours de ceux qui souffrent. Amen.

L'expression κοπιώντων est prise de l'Évangile : Δεῦτε πρὸς μὲ πάντες κοπιῶντες... (S. Matth., XI, 28). Il serait intéressant de savoir si cette formule votive a été rencontrée ailleurs, et si elle ne s'appliquerait pas aux âmes des défunts.

GERMER-DURAND.

II.

ANTIQUITÉS ROMAINES

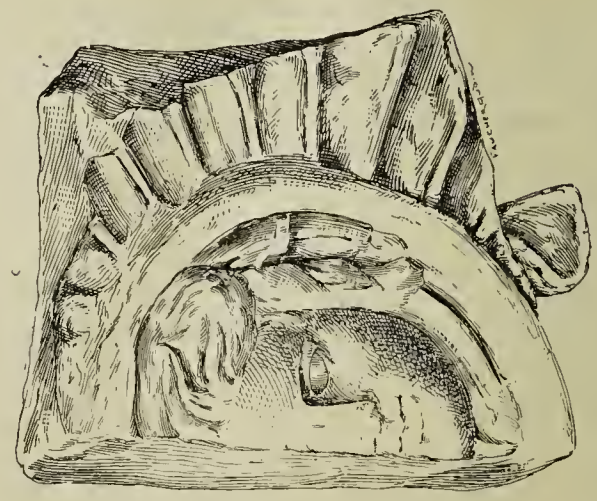
TROUVÉES A JÉRUSALEM.

I. En déblayant une citerne de l'ancienne Jérusalem, sur le flanc de la colline appelée communément le mont Sion, on a trouvé deux débris qui se rattachent au culte du soleil, et remontent probablement au temps où la ville fut rebâtie sous le nom d'Ælia Capitolina.

Le plus intéressant est une figure d'Apollon-Hélios, renfermée dans un disque entouré de cannelures qui forment rayons. Le fragment est assez considérable pour qu'on puisse suppléer ce qui manque et se faire une idée de ce qu'était l'image complète. Le rayonnement forme coquille. Au revers, le milieu, correspondant à la figure, est lisse; mais le cercle en relief et le rayonnement s'y reproduisent : de ce côté la forme est convexe.

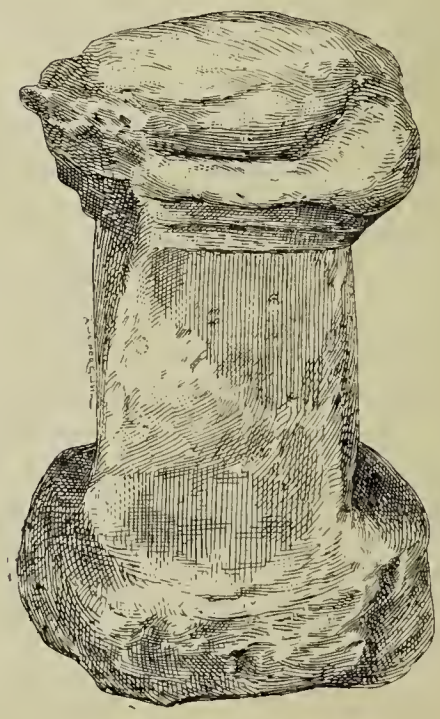
Le tout est taillé dans une pierre tendre, crayeuse, facile à sculpter.

Le disque qui renferme la figure a $0^m,14$ de diamètre. Le diamètre total ne peut être déterminé avec certitude.



II. Le second objet est un petit cippe votif, destiné sans doute à porter une cassolette à encens.

Il est de forme carrée, avec une base à peu près ronde. La moulure du haut est très grossière. Il n'y a ni ornement ni inscriptions sur aucune des quatre faces. Hauteur totale : $0^m,18$.



III. Il ne sera pas sans intérêt de rapprocher de ces deux débris une inscription grecque, qui se rapporte à la même époque et au même culte du soleil. Elle fait partie de la collection de l'archimandrite Antonin, supérieur du couvent russe à Jérusalem.

Elle est gravée sur une pierre assez tendre, et tout n'est pas lisible, mais ce qui reste suffit pour en donner une idée assez nette. La pierre a $0^m,16$ sur $0^m,27$. Les lettres n'ont que $0^m,008$.

ΜΕΓΑϹ.....
ΕΥΠΛΟΚΑ.....
ΓΑΙΑΝΟΛΗΝ.....
ΑΙϹΥΩΝΗΤΙΜΑΚΑΙΡ.....ΚΕΡΕΙΑΚΛΥΤΕ
ΛΑΜ////ΑΙΔΗΛΑΜ////ΑΙ...ΦΩΤΟΗϹΟΝΕΥΑΚ..
ΗΔΥϹΟΝΩΝΑΜΑΞΑϹΠΑΝΤΟϹΟΙΚΟΥΤΟΠΕΡΑ.
ΙΚΕΟΔΗΤΑΥΡΩΠΙΦΑΕϹΦΟΡΕΚΥΑΝΟΠΕΠΛΕ
ΕΥΧΗϹΕΙΝΕΚΑΤΗϹΤΟΝΔΕϹΑΟΥΑΤΟΠΟΝ

Μέγας.....
Εὐπλόκα...
Γαῖαν ὅλην.....
Αἰσυμνήτι μακαίρ[ε, ἄγε] κερεία, κλυτὲ. (?)
Λάμψαι δὴ λάμψαι[ΐκι], φωτόησον, εὐάκ[τι],
Ἡδύσον, ὧν ἁμάξας, παντὸς οἶκου τὸ πέρα[ς].
Ἵκεο δὴ, ταυρῶπι, φαεσφόρε, κυανόπεπλε,
Εὐχῆς εἵνεκα τῆς, τόνδε σαούσα τόπον.

Grand..... à la belle chevelure..... toute la terre..... souverain heureux, montre tes cornes, ô illustre! (?) *Viens donc briller, éclaire de tes beaux rayons; réjouis, du haut de ton char, les abords de toute demeure. Viens donc, porte-lumière, à l'œil de taureau, au manteau bleu, en vertu de cette prière qui sauvera ce lieu.*

L'inscription comprenait 4 distiques; les deux derniers seuls sont lisibles, car la restitution du pentamètre du second distique est douteuse. Telle qu'elle est, elle ne manque pas d'intérêt; on y trouve presque tout l'arsenal des épithètes grecques à l'adresse du dieu-soleil, qui est invité à se montrer. Cela suppose que la prière devait se réciter à l'aurore.

GERMER-DURAND.

INSCRIPTION GRECQUE

DECOUVERTE RÉCEMMENT A SÉBASTE.

D. Jean Marta, prêtre du patriarcat latin, nous a communiqué la copie d'une inscription grecque trouvée dans les ruines de Sébaste, l'ancienne Samarie. Cette copie a été prise par une personne qui n'est pas au courant de la langue grecque, et a pu confondre entre elles certaines lettres similaires.

Nous la reproduisons en modifiant ce qui nous paraît fautif.

ЄΤΟVCIЄΚΑΚΤΙ	Ἔτους ιε κα(τὰ) κτί-
CΙΝΤΗCΠΟΛЄΟ	σιν τῆς πόλεω[ς],
ΛΟVΚΙΟCΟΟVΗ	Λούκιος Οουή-
ΤΙΟC ΜΑΗΩΡ	τιος Μαηὼρ
ΤΗΝCΤΗVΗΝΑΛΤΟV	τὴν στηλὴν αὐτοῦ
CVΝΤΩЄΝΑVΤΗΜΝ	σὺν τῷ ἐν αὐτῇ μν[η]-
ΜΙΩЄΠΟΙΗCЄΝ	μείῳ ἐποίησεν.

L'an 15 *de la construction de la ville, Lucius Vetius Major a élevé sa stèle avec le tombeau qu'elle contient.*

Si le texte est exact, il s'agit sans doute dans la date d'une reconstruction de la ville par les Romains.

GERMER-DURAND.

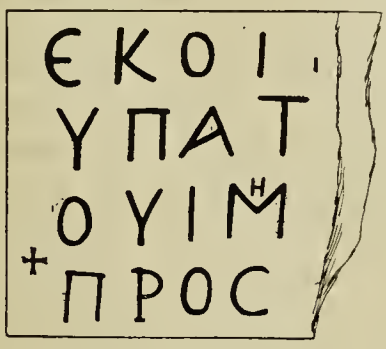
III.

UNE INSCRIPTION GRECQUE

SUR LES MURS DE JÉRUSALEM.

Au cours de l'une de nos premières promenades archéologiques hebdomadaires de cette année, un de nos étudiants aperçut, auprès de la porte Bab Sitti-Mariam, à l'est de la ville, une pierre qui lui sembla marquée de signes. Nous nous approchons, et nous constatons, en effet, qu'il y a bien là une pierre avec inscription grecque. Elle

est à gauche de la porte quand on entre dans la ville, à 7 mètres environ de cette porte, et à 4 mètres de hauteur dans la muraille. Quelques jours plus tard, nous revenions munis d'une échelle pour la nettoyer et l'estamper. Ce fragment, tel que nous le voyons, est carré, et a 0,40 centimètres de côté. Il paraît intact de trois côtés; il est seulement brisé à droite de sorte que les lignes restent inachevées, et par conséquent le sens incomplet. Toutefois, l'estampage étant assez net, on peut y relever à peu près à coup sûr le commencement des quatre lignes dont se composait l'inscription. En voici la reproduction aussi fidèle que possible :



Je crois pouvoir garantir l'exactitude de tous ces caractères, sauf pour la 4e ligne, où le P et le C sont douteux; on pourrait aussi y lire un I et un E, mais avec moins de probabilité.

Peut-on trouver un sens à ces lettres? Je ne le pense pas pour les deux dernières lignes, sauf l'indication d'un mois. Les deux premières semblent au contraire nous donner le commencement des deux mots Ἐκοίτιος et ὕπατος. Or Ἐκοίτιος, est un nom propre grec, signalé dans le « Pape's Worterbuch der griechischen Eigennamen (Braunschweig, 1884). C'est un consul, ὕπατος, dont le consulat est mentionné dans l'Histoire Ecclésiastique de Socrate, liv. IV, ch. 31. — De fait, nous y lisons que Valentinien Ier mourut après le consulat de Gratien, consul pour la troisième fois, et d'Equitius « μετὰ τὴν ὑπατείαν Γρατιανοῦ τὸ τρίτον καὶ Ἐκοιτίου; » c'est-à-dire, d'après la chronologie reçue, en 375. — C'est peut-être du même Equitius que nous parle Ammien Marcellin (XXVI, 10), lorsqu'il nous dit qu'en 366, un certain Equitius, chef de l'armée selon toute apparence, fait saisir et mettre à mort le protecteur Marcellus, de la garnison de Nicée, pour entretenir des intelligences avec les Goths et les habitants d'Illyrie. En même temps il fait capituler la garnison de Philippopoli. Nous retrouvons encore un Equitius, en 374, maître de la cavalerie, et s'opposant aux tra-

vaux de fortification que Valentinien voulait entreprendre sur le territoire des Quades. (Ammien Marc., XXIX, 6. — Cf. Goyau, Chronol. de l'Emp. Rom. Paris, Klincksieck, 1891).

Nous pouvons supposer que ce personnage déjà en vue, était devenu consul à la fin de l'année 374, en même temps que Gratien exerçait cette charge pour la troisième fois.

L'inscription qui nous occupe aurait donc eu pour but d'indiquer un fait arrivé sous le consulat dudit Equitius, c'est-à-dire en 374. En effet, en 375 il n'était plus consul, puisque, d'après Socrate, Valentinien meurt après le consulat de Gratien et d'Equitius. D'ailleurs, selon la chronologie des consuls romains, par suite des troubles de la guerre, il n'y eut pas de consuls en 375. — Nous avons les noms de ceux qui étaient consuls en 373, Valentinien Aug. IV, et Valens Aug. IV. Reste donc l'année 374 pour le troisième consulat de Gratien avec celui d'Equitius, qui ne reparaît pas dans l'ère des consuls.

Mais quel est ce fait, cette fondation ou ce monument dont la date serait ainsi si clairement indiquée? Impossible de le dire, à moins qu'une bonne fortune aussi providentielle que la première ne nous fasse découvrir quelque part le reste de l'inscription! La petite croix très nettement gravée entre la 3e et la 4e ligne annoncerait-elle un monument chrétien? C'est possible, mais rien ne l'assure; car cette pierre a été transportée plusieurs fois avant de venir jouer le rôle de simple pierre de maçonnerie dans les murailles de Jérusalem, relevées en 1534 par Soliman. Chemin faisant, elle a pu recevoir cette croix, assez bizarrement placée pour que l'on doute de son existence dans l'état premier de cette inscription.

Fr. Paul-M. Séjourné,
des FF. Prêcheurs.

CHRONIQUE.

Jérusalem, 2 février 1894.

Excursion à Sebbé (Masada).

J'espérais que cette excursion me fournirait la matière d'une chronique intéressante. Les résultats scientifiques en ont été peu importants, et si je me décide à la raconter brièvement, c'est pour fournir quelques renseignements sur la situation actuelle d'une contrée mal connue et peu visitée.

Notre but était d'aller s'il était possible jusqu'au Djébel-Usdum, pour revenir par Hébron; du moins nous tenions à visiter Engaddi et les ruines de Masada, théâtre de la résistance désespérée des Juifs après la prise de Jérusalem par Titus.

Nous partîmes du couvent de Saint-Étienne le 22 janvier, à sept heures du matin. Douze personnes composaient la caravane, sans compter les moukres chargés des bagages. Passant devant le monastère des Clarisses, nous laissions la route de Bethléem pour descendre au-dessous de Surbahir. Le ouadi étant trop difficile à suivre pour les mules, nous remontâmes à gauche pour rejoindre la route *Kan el musri*. De là, par un léger détour, nous atteignîmes un sentier qui descend de Bethléem et où commence la route d'Ain-Djidi (Engaddi) par le ouadi Taâmereh. Là nous prîmes pour guides trois Bédouins Taâmeri, Rizeg, Abed et Ibrahim; ils devaient en même temps nous servir de répondants auprès des tribus : c'est ce qu'on nomme assez improprement une escorte.

Il n'y a rien à dire de ce chemin qui suit le ouadi, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre : c'est l'aspect ordinaire du désert de Juda. A deux heures, nous arrivons au point où la culture cesse complètement. A trois heures, nous entrons dans le ouadi Mechach. A quatre heures, nous rencontrons un lieu de bataille entre les Taâmireh et les Haouêtât, sorte de pillards du sud de la mer Morte, qui figurent dans les récits pittoresques de M. de Saulcy (1).

(1) *Voyage autour de la mer Morte*, par F. de Saulcy, Paris, Baudry, 1852. Quand nous ferons allusion à M. de Saulcy, il s'agit toujours de cet ouvrage.

Enfin voici le ouadi Deradjah, que le même auteur a fait connaître sous le nom un peu fantaisiste de ouadi *de la Culbute*. Il ne serait pas plus mauvais qu'un autre sans deux ou trois endroits escarpés qui forment des degrés : de là est venu son nom. On ne peut songer à faire passer les mules chargées. Il est quatre heures et demie quand nous sommes au fond. Il faut transporter les bagages pièce par pièce, à dos d'homme : cela prendra près de deux heures : nous campons. Mais l'eau manque; ce sera la grande préoccupation du voyage. Il a plu très peu cette année : les Bédouins qui nous avaient promis de l'eau dans telle ou telle citerne, tel ou tel réservoir d'hiver, seront constamment déçus. Pouvions-nous nous attendre à cette pénurie? Nous aurions dû nous approvisionner comme au Sinaï; mais comment porter de l'eau pour les chevaux? Nous gardons le peu qui nous reste d'eau pour la messe du lendemain, et nous commençons à appliquer le dicton : Qui se couche avec la soif se réveille avec la santé.

On n'a pas signalé dans le ouadi Deradjah des grottes qui ont dû servir de retraite à des anachorètes : la physionomie est celle d'une laure.

23 *janvier*. — On part à 6 h. 50, impatients de gagner la fontaine d'Engaddi.

A 7 h. 50, le Bir Munkuchieh, parfaitement à sec.

A 8 h. 30, le ouadi Chegîf. C'est celui que la carte anglaise marque avec la transcription Shukf. On sait que les Bédouins donnent au qôf le son de notre *g* dur. Mais en tout cas, le son de l'*i* long n'aurait pas dû disparaître.

A 9 heures, un lieu nommé Zebba Said Abidah.

A 9 h. 40, l'horizon se découvre un peu du côté de l'Occident. C'est ici que commence le territoire des Bédouins Djahalin, au lieu nommé Khasm es-Safra.

A 10 heures, cimetière des nomades.

A 10 h. 15, nous entrons dans le ouadi Sdeir, le dernier avant Ain-Djidi.

A 10 h. 30, des tas de pierres indiquent encore une bataille.

Rizeg me raconte je ne sais quelle histoire de pèlerins venus de la Mecque, montés sur une pierre magique. Ce talisman ne les préserva pas d'une attaque dans laquelle ils succombèrent; mais la pierre prit son vol et s'en alla de l'autre côté de la mer Morte.

A 10 h. 45, sommet du col d'Engaddi. La mer Morte apparaît enfin dans toute sa splendeur. Les montagnes de Moab sont d'un bleu violet, plus éclatant que l'azur de la mer. Au nord, on découvre l'embouchure du Jourdain, mais l'attraction est au sud. Durant plusieurs années,

nous avions sondé avidement ces profondeurs toujours couvertes de brume, soit de Jérusalem, soit des sommets de Moab. Le fond de la mer se dérobait toujours. Il était là maintenant, éblouissant de lumière. Le rocher de Masada se détachait en triangle, puis tout au fond la montagne de Sodome fermait la mer comme une sombre barrière. L'Arnon s'ouvrait en face de nous, et la Lisan, cette étrange péninsule que les Arabes nomment de préférence Zerah ben Oqba, s'avançait en pointe avec ses falaises droites enchâssant les eaux du lac comme une monture d'or. Tout au bas de ce balcon gigantesque, sous le rocher à pic, quelques arbres annonçaient la présence de la célèbre source d'Engaddi.

PLAN DE SEBBÉ, D'APRÈS DE SAULCY.

1. Chemin que de Saulcy nomme « la Couleuvre ».

2. Entrée et porte ogivale.

3. Église byzantine.

4. Grottes dans la paroi du rocher.

5. Bains.

6. Bâtiment à niches dans lequel a été trouvée la clef byzantine.

La descente est bien tracée. On a singulièrement exagéré sa difficulté. La vérité est que, pour des piétons, il n'y a pas même l'apparence du danger; pour des mules chargées, le passage est impraticable.

Les parois, trop resserrées ou trop rapprochées, des précipices fer-

ment la route aux bagages. Là encore il faudra que les moukres portent tout sur leur dos; et ils ne nous rejoindront à la source qu'après cinq heures de travail. Nous y arrivons à 11 h. 45, heureux de procéder enfin à nos ablutions matinales et de nous *rafraîchir* à une source chaude de 26 degrés centigrades.

Elle est délicieuse, la fontaine du Chevreau, sortant à gros bouillons du rocher pour former une nappe transparente. Elle descend ensuite au milieu des roseaux dont les panaches se dressent à plus de trois mètres de haut, et ne tarde pas à se perdre sans rien féconder.

Car les vignes d'Engaddi ne sont plus. Nous n'y avons même pas trouvé le *henné*, le *cyprus* de la Vulgate dont l'épouse du Cantique disait : « Mon bien-aimé est pour moi comme un rameau de henné dans les vignes d'Engaddi ». (Cant., 1, 13).

En revanche, la fameuse pomme de Sodome, décrite par Josèphe sous des couleurs si sombres, est un des ornements des maigres bosquets d'Ain-Djidi. Les Bédouins lui donnent le nom de *Leïmoun*, citron; elle a plutôt l'apparence d'une pomme dont la chair compacte serait transformée en une bulbe légère renfermant des filaments de coton.

Il me suffit de renvoyer les botanistes aux auteurs qui ont traité de la flore d'Engaddi.

La place des vignes et du village est parfaitement reconnaissable au sud de la source (143 mètres d'altitude) en descendant vers la mer. Les terrains sont encore aménagés par des murs de pierre, et il suffirait d'une distribution intelligente de l'eau pour faire produire à ce sol de magnifiques récoltes qui rappelleraient celles des tropiques.

Ma curiosité était surtout excitée par le souvenir des Esséniens. Aussi je cherchai avec soin les grottes où ils auraient pu inaugurer la vie monatisque des laures. Je n'ai pu en trouver qui aient quelque importance, ni même reconnaître les tombeaux mentionnés par la carte anglaise. Il y a très peu de tombeaux dans le roc dans toute cette région, et je fais la même observation d'avance pour Masada. C'est à se demander si on avait ici le même mode de sépulture qu'ailleurs. L'usage des moines du Sinaï et de Chouziva de réunir tous leurs morts dans une seule grotte assez étroite, véritable charnier, serait-il un héritage des anciens Esséniens?

Près de la source, il y a une construction que nos Bédouins disent nettement être une église. Mais elle n'a pas d'abside et à l'orient se trouve une porte ogivale, dont la clef est formée par une pierre dis-

tincte. M. Clermont-Ganneau a observé que ce système était celui des croisés, tandis que dans les ogives musulmanes, les pierres se joignent au sommet, sans clef de voûte. Cependant il n'y a pas là une règle absolue, et l'absence de tout indice de la taille des croisés m'empêche d'admettre qu'ils ont construit le petit édifice d'Ain-Djidi. Je le crois plus moderne.

L'après-midi passée dans ce site enchanteur, il restait à régler l'itinéraire.

La sécheresse de cette année dont nous avions constaté les effets nous empêchait de songer au Djebel Usdum. Quand nous aurions pu faire une provision d'eau suffisante pour les hommes, les chevaux et les mulets ne pouvaient rivaliser avec des chameaux. Nous résolûmes donc de laisser nos tentes dressées à Ain-Djidi et de pousser une pointe sur Sebbé, en revenant le même jour.

24 *janvier*. — Pendant la nuit je suis réveillé par la voix de Jabert (Gabriel), notre domestique, cuisinier et drogman à l'occasion, quand notre arabe est à bout.

Un Bédouin était venu reconnaître notre campement, sous prétexte de chercher son chameau. Je le cherchai en vain, il avait disparu. C'était un indice fâcheux.

Nous laissâmes les bagages à la garde des moukres, de Jabert et d'un Taâmari : nous partions pour Sebbé, à 6 h. 15, avec les deux autres Bédouins Taâmeri, deux ânes, et un moukre. Je mentionne ces deux ânes parce qu'ils ne devaient pas revenir.

La route est très facile, en plaine. On suit la mer, de plus ou moins près, la grève étant toujours assez large.

A 7 h. 45, nous étions au Birket el Kalil. Ce nom de Birket (piscine) ne doit pas faire illusion : il n'y a pas d'eau douce en cet endroit. De temps en temps, une forte odeur d'œufs pourris révèle la présence des sources sulfureuses : nulle part on ne les voit sourdre de terre. Rizeg me raconte l'histoire bien connue : l'ami de Dieu, qu'il nomme par une étrange confusion El Khalil Abou-Ibrahim (l'ami père d'Abraham), passait là pendant qu'un homme chargeait du sel sur sa mule.

Qu'est cela? demande le Père des Croyants. — De la terre, répond le Bédouin soupçonneux. — Que ce soit donc désormais de la terre, dit Abraham, et depuis ce temps on ne trouve plus de sel en ce lieu.

A 8 h. 40, le ouadi Safasif des cartes que nos guides nomment Suesiah.

A 8 h. 50, Birket Um el-Fous. C'est la limite des Taâmeri et d'une

autre tribu que les nôtres nomment Khudeirah, sans doute une branche des Djahalin. En bonne règle nous devrions entamer ici une négociation pour passer outre. Mais on ne voit personne.

Nous venons de dépasser un Bédouin qui gardait des chameaux et qui nous a salués de la manière la plus pacifique. Sebbé se dresse à l'horizon, personne ne songe à suspendre la marche.

A 9 h. 20, ouadi Seyal. C'est le dernier avant Sebbé. Le guide Bœdeker, d'ordinaire si exact, place ensuite un ouadi Nemrieh qui se trouve en réalité de l'autre côté de la mer Morte. Ceci est à noter pour l'identification possible avec Nimrim d'Isaïe. (Is., xv, 6; dans le pays de Moab, et *les eaux* de Nimrim).

On traverse un sol analogue aux rives du Jourdain vers la mer Morte. Ce sont les mêmes collines de marne rongées par les eaux.

Celles de Sebbé sont vraiment fantastiques. Souvent la partie haute surplombe de tous côtés comme un chapeau : on dirait d'un champignon gigantesque.

Nous nous indiquons mutuellement une mosquée à la coupole écrasée, un palais gardé par un lion couché; tout le monde comprend à demi mot, tant la ressemblance est frappante.

On commence à monter. La circonvallation de Silva avec ses redoutes qui gardent les deux extrémités de la montagne du côté de la plaine, est déjà au-dessous de nous. A 10 h. 35 nous descendons de cheval pour commencer l'ascension proprement dite.

Rappelons en un mot la situation de Sebbé et le souvenir qui s'y rattache.

Qu'on se représente un plateau en forme de triangle très allongé, dont les angles se redressent et dont les parois sont à pic, comme un autel gigantesque avec ses cornes levées vers le ciel.

Le sommet est à 519 mètres au-dessus de la mer Morte qui n'est éloignée que de 4 ou 5 kilomètres; la longueur du plateau est de 550 mètres et la largeur de 180 à 230 mètres. Au sud et au nord il n'est guère moins élevé au-dessus du fond des vallées qu'au-dessus de la mer.

A l'occident, une vallée moins profonde le sépare des montagnes de Juda; cependant, avant les travaux de Silva, il se dressait encore à pic à une hauteur de plus de 100 mètres au-dessus des derniers contreforts voisins.

Ce nid d'aigle est depuis longtemps identifié avec le Masada de Josèphe; aucun doute n'est possible sur ce point.

Mais ne pourrait-on pas en trouver la mention dans les textes bibliques?

Sans affirmer que Sebbé soit désigné dans la Bible d'une manière précise et individuelle, il me paraît certain qu'il est le type de ces lieux de refuge qui jouèrent un grand rôle dans la jeunesse errante et persécutée de David. *Mesad* et *mesoudah* qui reviennent plusieurs fois dans son histoire (I S., 23, 14, 19, et I Sam., 22, 4), signifient également un repaire. C'est, d'après la racine, un lieu d'embûche : l'endroit où le chasseur se cache pour épier sa proie, d'où il fond contre elle, et où il revient cacher ses dépouilles. David poursuivi par Saül dut se retirer dans de semblables repaires d'où il se précipitait lui-même sur ses ennemis, comme par exemple dans l'affaire de Ceïla (I Sam., 23). Si l'on songe que David se réfugia précisément dans les *mesads* d'Engaddi et que le rocher de Sebbé est absolument le type de ce genre d'asiles à la fois défensifs et offensifs, il est impossible de douter de sa présence en ce lieu. En admettant donc que dans les passages cités le nom de *mesad* ne soit pas un nom propre, il est incontestable qu'il vise, en effet, le lieu qui, méritant par excellence cette qualification, a fini par être nommé spécialement Masada.

C'est sous le bénéfice de ces observations qu'on peut admettre l'affirmation de Josèphe que Jonathas, le premier, bâtit là une forteresse et lui donna le nom de Masada (*B. J.*, VII, 7, 3). Le sauvage Iduméen qu'on nomme quelquefois Hérode le Grand transforma Masada, comme l'Antonia, comme Hérodium, comme Machéronte, en une citadelle imprenable où il s'était assuré l'impunité de ses crimes et tout le luxe dont sa nature voluptueuse ne pouvait se passer.

On trouve dans Josèphe le détail de ses travaux : l'historien juif ne paraît pas cette fois avoir exagéré; le chiffre de 37 tours pour une enceinte de 7 stades montre combien les tours étaient rapprochées dans les fortifications de cette époque

D'après Josèphe, on arrivait au sommet par deux chemins : l'un à l'orient, l'autre à l'occident. Celui de l'occident était facile et Josèphe n'en dit rien de plus. Il décrit au contraire sous des couleurs effroyables le chemin de l'orient qu'il nomme le Serpent ou la Couleuvre, à cause de ses nombreux détours, et qu'il représente comme vertigineux et difficile. M. de Saulcy a cru avoir suivi ce chemin, déclarant encore que Josèphe l'avait *flatté*. Je ne puis me rendre compte très exactement du chemin qu'a suivi l'illustre membre de l'Institut, mais comme il a trouvé encore plus difficile la dernière partie du chemin où nous avons très certainement suivi ses traces, je me permets de croire qu'il a fortement exagéré. Il faut n'avoir jamais fait de courses de montagnes pour trouver dangereuse ou seulement difficile l'ascension de Sebbé, qui se fait très commodément en cinquante minutes.

Je crois donc qu'il faut rayer du plan de Bœdeker (d'après de Saulcy) la qualification de la Couleuvre donnée au sentier à lacets, mais très inoffensif, qui a son point de départ au-dessus du poste de Silva, au nord-ouest de ce poste, pour aboutir à la jetée romaine de l'occident.

Le sentier de la Couleuvre n'a donc pas été retrouvé. Je suis persuadé qu'il existe sur les flancs mêmes du roc de Masada et qu'il dessert les nombreuses grottes qui se trouvent taillées dans la montagne. Ces grottes ont été habitées, on y voit encore des traces de constructions. L'hypothèse de M. de Saulcy qu'on y arrivait par l'intérieur ne paraît fondée sur aucun indice : il y avait donc le long de ces parois à pic un sentier vraiment scabreux et vertigineux dont les Bédouins eux-mêmes ont perdu le souvenir ou qu'ils ne se soucient pas de montrer aux voyageurs.

Hérode avait accumulé à Masada des provisions considérables : elles tombèrent entre les mains des sicaires, vrais brigands, quoi qu'on en dise, qui ne craignirent pas de surprendre la petite ville d'Engaddi le jour même de la Pâque et d'en massacrer les habitants.

Après la prise de Jérusalem, les Romains ne pouvaient tolérer ce repaire. Bassus, gouverneur de la province de Judée, étant mort, Flavius Silva, son successeur, entreprit l'expédition (1).

Son plan était tracé d'avance : pour investir la place, il suffisait d'un simple mur avec des postes de surveillance pour empêcher quelques fuyards isolés de descendre par la Couleuvre ou tout autre passage impraticable à une troupe. On voit encore cette enceinte avec un poste au nord et trois au sud-est à l'entrée du ouadi Sebbé ou el-Hafaf.

On ne pouvait craindre une sortie un peu considérable que du côté de l'occident, où le plateau se relie à la montagne. Silva plaça là son camp : c'est la plate-forme que Josèphe nomme Leukê, où se trouvait sans doute la ville basse, à 300 coudées, dit Josèphe, au-dessous de la citadelle. C'est entre cette plate-forme et le rocher de Masada, et non beaucoup plus bas comme le dit M. de Saulcy, que se trouvait la tour bâtie par Hérode pour défendre la seule entrée accessible.

Cette tour ne semble pas avoir opposé de résistance au général romain.

Ces dispositions prises, Silva n'avait qu'à attendre le résultat du blocus. Mais en réalité sa position était beaucoup plus critique que celle des assiégés. Grâce aux immenses citernes creusées dans le roc, aux provisions accumulées par Hérode, les neuf cents assiégés pouvaient tenir

(1) Depuis l'arrivée de Vespasien, la Judée formait une province séparée.

presque indéfiniment. Silva ne pouvait se procurer de l'eau et du blé qu'au moyen de convois dispendieux. Il résolut donc de brusquer les choses.

Entre son camp et le sommet, il fit construire une jetée, travail gigantesque auquel je me refusais à croire, jusqu'à ce que j'aie vu la chaux qui donne à la jetée cette teinte blanchâtre que M. de Saulcy attribue à la terre. Cependant cette jetée, dans l'état actuel, paraît un colossal avortement, car elle vient échouer devant le rocher à pic que les machines de Silva auraient pu battre longtemps sans l'entamer. Mais c'est aussi précisément ce que nous dit Josèphe, et ma visite à Masada m'a très bien impressionné en faveur de l'exactitude si souvent mise en doute de l'historien juif. Nulle part comme ici, les choses ne sont restées dans l'état, de manière à rendre la vérification facile. Josèphe nous dit donc que, à l'extrémité de cette jetée, Silva construisit une sorte de plate-forme (βῆμα) de 50 coudées de hauteur. Les machines placées là-dessus avaient encore soixante coudées. On pouvait désormais battre le mur de la ville.

La jetée existe encore, mais la plate-forme des machines a été démolie. — C'était une précaution élémentaire à prendre par ceux qui ont ensuite habité Masada.

On s'imagine bien que pendant ce temps les assiégés ne restaient pas inactifs, et souvent les rochers précipités du sommet durent écraser le toit de boucliers que leur opposaient les Romains.

La dernière scène fut atroce. Rien ne pouvait plus reculer la prise de la ville. Enflammés par la sombre fureur d'Eléazar, les sicaires massacrèrent leurs femmes et leurs enfants, puis se donnèrent mutuellement la mort. Quand les Romains pénétrèrent dans la place, ils ne trouvèrent que des cadavres : une femme et cinq enfants avaient seuls échappé (avril, 73 après J.-C.).

La jetée de Silva ne nous permet pas d'arriver au sommet qu'on atteint par un détour; le passage est facilité par un mur de soutènement. On entre par une porte ogivale qui porte quelques-unes de ces marques de tribus, nommées *ouasem*, qu'on rencontre dans bien d'autres endroits; on y reconnaîtra, si l'on veut, avec l'expédition américaine Lynch et M. de Saulcy, le signe de la planète Vénus renversé.

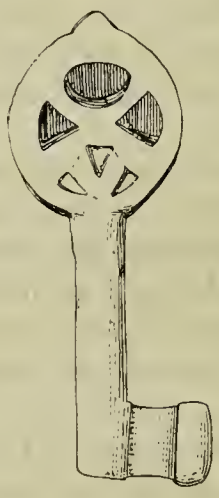
Cette porte, semblable à celle de la construction d'Ain-Djidi, ayant comme elle l'ogive formée par une clef de voûte, paraît moderne : je ne la reporterais pas même au temps des croisades. Ce qui nous a paru le plus probable, c'est que quelque pacha ou quelque schcik aura repris l'idée de se bâtir là un château fort.

Ce qui prouve d'ailleurs que Masada a été habitée depuis la lugubre

catastrophe, c'est cette église byzantine, d'un style si caractéristique, si bien orientée, dont M. de Sauley, l'expédition américaine et le guide Bœdeker disent qu'elle *ressemble* presque à une chapelle. Pourquoi ne pas conclure que *c'est* une chapelle? Ses murs sont crépis, avec des tessons de briques incrustés dans le mortier, de manière à former des losanges ou des vases de fleurs. Tout près, au sud, se trouvent des débris de mosaïques multicolores d'une grande finesse. Au fond de l'abside s'ouvre une baie cintrée; on voit au travers, comme un vitrail étincelant, la mer Morte et les montagnes du Kérak.

Si l'on hésite à reconnaître dans ce monument une chapelle byzantine, ce ne peut être, je pense, qu'à cause du silence de l'histoire. Rien n'indique que Masada soit redevenue une ville et tout le reste des ruines, sauf la porte déjà mentionnée, indique bien le temps d'Hérode.

Nous avons pensé à une hypothèse fort simple. Les grottes situées dans les flancs du rocher ont été habitées, et au centre du sommet se trouve une église. C'est précisément l'image d'une laure avec ses grottes dispersées et sa chapelle centrale. J'ajoute encore un indice byzantin qui semblera peut-être bien léger : c'est une clef de bronze que j'ai trouvée non loin de l'église, et qui me paraît représenter le



monogramme grec du Christ. Sa conservation parfaite n'est pas étonnante sous ce climat et concorde bien avec ce que nous dit Josèphe.

L'église byzantine, donnons-lui résolument ce nom, est inscrite dans une construction plus grande, rectangulaire, presque complètement détruite. C'est le *Qasr* des Bédouins, ou le palais, et ce doit être en effet, d'après la position indiquée par Josèphe, l'ancien palais d'Hérode. La pointe nord était occupée par une citadelle au-dessous de laquelle,

dans le flanc de la montagne, on remarque encore un bastion circulaire où l'on ne peut pénétrer.

Du côté sud, presque au centre, est une construction étrange dont les pierres ont été taillées d'avance et ajustées de manière à laisser des creux presque carrés d'environ $0^m,25$ de côté. Je n'aurais pas hésité à considérer cette masure comme une chambre sépulcrale, avec des niches pour les lampes, mais comme ces niches sont à la fois à l'extérieur et à l'intérieur, je ne sais plus qu'en penser, à moins que ce ne soit un simple pigeonnier. Plus au sud encore, un caveau cimenté était préparé pour des bains, ce qui est assurément un luxe inouï pour ce rocher aride, et qui confirme la description de Josèphe.

Il fallait redescendre, beaucoup plus tôt que nous n'aurions voulu. Le soleil régnait. Les montagnes de Moab n'ont pas ici l'aspect grisâtre du Ghor près de Jéricho; leurs roches de calcaire pourpre se dressent à pic sur la mer. Un reflet sanglant partageait la face des eaux en deux parties d'un bleu foncé et d'un rouge sombre : c'était toujours la mer Morte, avec sa ceinture de déserts, l'odeur sulfureuse de ses rives, la désolation de ses eaux infécondes ; mais tout cela se baignait dans une lumière transparente si douce aux yeux, que ce chaos devenait un ordre et que la beauté faisait oublier l'absence de la vie. Sodome et Gomorrhe ne sont plus. Dieu a châtié le vice, mais il n'a pas éteint les splendeurs de son soleil qui luit sur les méchants et sur les bons; sa bonté est toujours mêlée au souvenir de sa justice.

En présence de ce spectacle, je ne songeais pas à me presser, tandis que mes compagnons, désireux d'arriver avant la nuit, avaient traversé la plaine au galop. Nos deux Bédouins avec les deux ânes se trouvèrent en retard avec le moukre qui me fit promettre de marcher avec lui. La sécurité de nos cavaliers était complète : ils n'avaient rencontré que le Bédouin qui gardait les chameaux, environ une heure avant Engaddi.

Mais lorsque le gros de notre troupe se fut éloigné, six ou sept autres Bédouins sortirent tout à coup de leur cachette et vinrent me barrer le chemin. Je les traverse sans encombre, mais ils se jettent sur les ânes dont ils s'emparent, et tandis qu'un de nos Taâmeri me suivait et que le moukre s'enfuyait en avant, le dernier Taâmeri, Rizeg, était dépouillé de son fusil, et, ô honte suprême! de sa coiffure de keffieh.

Tout cela se passa en moins de temps qu'il n'en faut pour le dire. Fuir était contraire à la dignité et à la charité, car le moukre mourait de peur ; retourner était contraire à la prudence, puisque nous n'avions aucune arme. Je pris le parti, après avoir inutilement poussé des cris

d'appel, de continuer au pas; et grâce à Dieu, notre retraite ne fut point inquiétée.

Quels étaient nos agresseurs? Tout ce que j'ai vu, c'est qu'ils étaient fort noirs de figure, à peu près comme des hommes du Sinaï, et paraissaient de solides gaillards. Nos Bédouins ont pensé qu'avec des Haouétat nous aurions été beaucoup plus maltraités : ce sont probablement des Djahalins qui ont voulu prélever un droit de passage. C'est fort bien, mais il fallait le demander et non le prendre. Si j'ai relaté ce petit incident, c'est comme indice de la sécurité limitée de ces parages.

Bientôt j'entrevis avec plaisir le feu de notre bivouac sur la colline d'Engaddi; je descendis de cheval pour monter la côte à pied. Le moukre, qui ne cessait de sonder tous les buissons du regard, s'en empara aussitôt, courut donner l'alarme, de sorte que je fus reçu au campement par nos amis qui descendaient à ma rencontre avec une lanterne, armés jusqu'aux dents... trop tard ; tant pis pour les ânes!

25 *Janvier*. — Cette journée peut compter pour pénible.

N'osant remonter avec nos charges le col d'Engaddi, nous essayâmes de sortir de cette véritable souricière en suivant la côte dans la direction du nord. Les guides de M. de Sauley ont absolument refusé de lui faire suivre cette route, et il ne s'est jamais douté de la reconnaissance qu'il leur devait. Les nôtres nous disent « qu'on peut passer ». Sans doute, mais à condition de n'avoir pas de bagages ou de faire le chemin.

A peine avions-nous tourné la pointe qui sépare Engaddi du ouadi Sedeir, que nous sommes engagés dans les rochers du Ras Mersed. Dès lors se pose le problème qui va nous inquiéter pendant un jour et demi : aucun défilé ou *nagb* ne permet d'atteindre le sommet des collines qui surplombent la côte à une hauteur moyenne de 500 mètres : la question est de savoir si on pourra toujours se glisser entre les rochers et la mer. A pied c'est possible, à condition d'entrer quelquefois dans l'eau, donc nous en serons quittes pour descendre de cheval; mais les mules? Tantôt le passage est trop étroit, il faut les décharger, c'est un retard d'une heure; tantôt le chemin est interrompu, il faut jeter des rochers et des pierres pour le construire; tantôt il est par trop glissant, il faut le couvrir de broussailles; tantôt il passe entre le roc et un précipice; la charge s'accroche au rocher, précipite la bête, il faut la tirer de là.

A six heures du soir, nous avions fait la valeur de deux heures de chemin; la nuit venait, et un promontoire plus long, plus escarpé, plus infranchissable, se dressait devant nous. Il fallut s'arrêter, sans avoir une goutte d'eau, après une journée de ce rude labeur, sur le sable de la mer Morte, respirant en compensation une odeur de

soufre, utile peut-être à la gorge, mais sans aucun agrément pour l'odorat.

Dans d'autres circonstances, ce parcours si pittoresque ne manquerait pas de charmes, mais encore les Bédouins occupés à faire le chemin ne peuvent pas nous donner grands renseignements géographiques. D'ailleurs rien n'attire l'attention : c'est toujours le Ras Mersed, et on sait que les Arabes ne connaissent guère les noms que des vallées et des sources.

J'ai noté seulement un cirque assez beau qu'on me dit être Muhsar Hasasah, peu avant le lieu du campement : le promontoire nous sépare seul de l'embouchure du ouadi Daradjah.

26 *Janvier*. — Impossible de célébrer le saint Sacrifice, puisque la veille nous n'avions pas d'eau, même pour faire la soupe. Il faut absolument sortir de ce mauvais pas. Les provisions sont épuisées, il reste deux pains et demi pour douze personnes, sans compter les trois Bédouins que nous devons nourrir. Longtemps avant le jour, on abat le campement qui, cette fois, doit être transporté pièce par pièce au delà du ras sur le dos des moukres. C'est de l'autre côté seulement qu'on fait les charges : il est 8 heures 30 minutes quand on peut se mettre en route.

Nous sommes ici à l'embouchure du ouadi Daradjah, qui a le nom spécial de *Murabbah*. Le chemin est meilleur; on se hâte de gagner Ain Trabeh, car bêtes et gens meurent de soif.

A 9 heures 40 minutes, une touffe de roseaux au bord de la mer annonce la présence de l'eau, mais elle ne sourd nulle part. C'est là, si je ne me trompe, le point que la carte anglaise désigne sous le nom d'Ain Trabeh. En cet endroit le passage est impossible le long de la côte, il faut chercher un sentier dans les rochers qui surplombent. On redescend, après de nouveaux incidents. Enfin à 10 heures 55 minutes les roseaux forment un épais fourré, c'est l'eau, mais cette fois elle sort en bouillonnant près de la mer. Chercher des verres est un soin superflu, les moukres se jettent à plat ventre et peuvent enfin se désaltérer.

Cet endroit est l'Ain Trabeh de M. de Saulcy qui l'a décrit très bien avec ses deux cirques en cascade du côté de la montagne. Le passage redevient scabreux, il faut entrer dans la mer. A partir de là, la source est pour ainsi dire ininterrompue; pendant un quart d'heure l'eau sort du rocher en grande abondance. On suit un sentier tracé au milieu des roseaux, qui forment un berceau élevé au-dessus de la tête du cavalier. Le sol est inondé et forme presque un marais. A l'extrémité des roseaux la source porte le nom d'Ain Ghouêr (11 h. 30 m.) :

en somme, Ain Trabeh et Ain Ghouêr semblent ne former qu'une source dont les extrémités portent des noms différents.

Maintenant du moins l'eau ne manquera pas au déjeuner; les restes du pain disparaissent : nous voilà contraints, si nous voulons en avoir pour dîner, de pousser jusqu'à Jéricho.

Nous avions compté sans le nagb Ghouèr, d'ailleurs assez aisé, mais qui nous prend deux heures (de 1 h. à 3 h.).

Désormais le chemin est facile, mais la route est longue. Nous avons dû rentrer dans l'intérieur des terres, car le Ras Mersed nous a absolument dégoûtés du Ras Fechka. A 3 heures 55 minutes nous passons le ouadi Matâmir, à 5 heures le ouadi en Nar, à 6 heures le Khirbet Sumrah, au-dessous de Merd, l'antique forteresse du désert. Mais la nuit était venue; à la descente du ouadi Khanêtra, le courage nous manqua. Le chemin était relativement bon, mais, la nuit, tout est sujet d'inquiétude. Mieux vaut ne pas souper que de se rompre le cou. Nous étions sur la grande route de Mar Saba à Jéricho : au premier endroit propice nous nous arrêtâmes pour camper (7 h. 30 m.), vingt minutes après l'entrée du ouadi.

Point d'eau et point de pain. Un Bédouin espère en trouver dans quelque campement voisin, il part à la recherche avec un moukre. L'attente parut longue. Enfin à 10 heures 30 minutes, nos hommes revenaient avec des galettes encore chaudes, cuites exprès, et un peu d'eau trouble. Aucun repas ne fut plus gai.

Le lendemain, 27 janvier, nous arrivions à Er-Riha, après une marche de deux heures et demie. La magnifique plaine verte produisit sur tous l'impression accoutumée : c'était la vie et presque l'abondance. Pourtant, après les horizons enflammés de Masada et de Sodome, les montagnes de Moab paraissent ternes; et l'animation banale d'Er-Riha avec ses pèlerins et ses touristes ne ferait pas oublier la sauvage désolation des villes maudites, si on ne retrouvait bien au delà de la déchéance actuelle le souvenir de Jésus traversant la plaine de Jéricho.

Fr. M.-J. Lagrange,
Des Frères Prêcheurs.

UNE

DÉCOUVERTE EUCHARISTIQUE.

ÉMINENTISSIME SEIGNEUR (1),

Après les travaux liturgiques si remarquables, présentés à cette vénérable assemblée, vous daignez accorder une place à mon étude archéologique.

Fortifié par votre bénédiction, Éminence, et comptant sur l'indulgence d'un auditoire bienveillant où tous les cœurs battent à l'unisson, j'entreprendrai la lecture du rapport que j'ai osé intituler :

Une découverte eucharistique.

Au mois de février, le séminaire grec-uni de Sainte-Anne choisissait pour station de son congé mensuel, la crypte auguste de Bethléem et aussi la grotte des Pasteurs.

A la crèche, nous avions spécialement prié pour le Congrès eucharistique, destiné à donner des adorateurs au Dieu caché et méconnu de nos tabernacles.

Au Champ des Pasteurs, nous apprenions à des paysans chrétiens, préoccupés du grand pèlerinage d'Orient et d'Occident, que les catholiques du monde entier étaient d'accord dans l'unité de croyance et l'obéissance au Pasteur Suprême, tout en conservant leur nationalité, leur langue, leurs rites particuliers. Nos assertions paraissaient à ces pauvres gens presque aussi merveilleuses que l'annonce des Anges aux bergers leurs ancêtres, et ils se promettaient bien de venir voir ces choses étonnantes : *Transeamus et videamus hoc verbum quod factum est.* (Saint Luc, 215).

Si nous n'avions écouté que les attraits de notre cœur, nous serions restés longtemps. Cette campagne rappelle de si gracieux, de si pieux souvenirs : Ruth la Moabite glanant dans le champ de Booz; le jeune David, composant, en gardant son troupeau, ses premiers et admira-

(1) Son Éminence le Cardinal Langénieux, archevêque de Reims, légat du Saint-Siège.

bles cantiques : « Jéhovah, notre maître, combien est admirable votre nom dans toute la terre » ; les Anges chantant le divin programme de la Rédemption : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ».

Mais notre piété satisfaite et le corps reposé, nous partîmes de bonne heure pour une troisième grotte, taillée dans le roc et employée comme église peut-être dès l'origine du christianisme.

Voici les lignes intéressantes que M. Victor Guérin consacre au village appelé par les Arabes : *Oumm-Thouba,* dans sa consciencieuse et savante *Description de la Palestine.*

« Quant au nom de la vallée et des ruines d'Oumm-Thouba, nom qui « signifie « Mère de la Béatitude », il viendrait, d'après une ancienne « tradition, de ce que sainte Marie de Cléophas, mère de saint Jacques « le Mineur, aurait séjourné et aurait été ensevelie dans l'une des « grottes, soit naturelles, soit artificielles, qu'on rencontre en cet en- « droit. A côté de l'une de ces grottes gît, sur le sol, une cuve baptis- « male à moitié brisée, et qui a été creusée en forme de croix grecque. « Cette grotte a été découverte, il y a quelques années, par M. Guar- « mani. Elle est divisée intérieurement en trois compartiments. Celui « du centre est éclairé par un soupirail et contient une citerne. Le « dernier est une ancienne chapelle souterraine, qui remonte peut- « être aux origines du christianisme. Cet oratoire est de forme carrée. « Quatre colonnes en soutenaient les voûtes, qui sont maintenant en « partie écroulées, par suite de la chute de l'une de ces colonnes, bri- « sées depuis par les Arabes. Des décombres recouvrent maintenant le « tombeau qu'avait vu M. Guarmani et qui avait été pratiqué en forme « d'auge dans le sol. Suivant lui, la grotte dont je parle aurait servi « de demeure à sainte Marie de Cléophas, qui s'y serait retirée après « la mort du Sauveur, et le sanctuaire en question aurait été un ora- « toire consacré plus tard par les premiers chrétiens et changé en cha- « pelle. Cette sainte, après sa mort, aurait été ensevelie dans le tom- « beau signalé par M. Guarmani et aujourd'hui caché sous un amas « de pierres. Le nom arabe de sainte Marie de Cléophas est *Miriam et-* « *Thoubanieh* (Marie la Bienheureuse), nom qui aurait amené celui « d'*Oumm-Thouba* donné à la vallée. Au-dessus et autour de la grotte, « d'après le témoignage de saint Cyrille, saint Marin construisit dans « la suite un monastère près d'un village appelé, dit-il, *Métopa,* mot « grec qui signifie « fronts », ce qui n'offre aucun sens, et que pour « cette raison, M. Guarmani pense être une corruption d'une dénomi- « nation hébraïque identique avec celle que les Arabes ont conservée « de nos jours.

« Les fonts baptismaux dont j'ai parlé ont fait donner également « par les indigènes, à la chapelle souterraine, le nom de *Kniset-el-* « *Ma'moudieh* (Église du Baptême) ».

A ces intéressants détails qui nous faisaient préférer pour revenir à Jérusalem le chemin d'*Oumm-Thouba,* s'ajoutaient des motifs plus pressants.

Quelques jours auparavant, en fouillant les ruines, un fellah de ce village avait trouvé ensemble et nous avait apporté trente-cinq lampes anciennes, ornées de symboles manifestement chrétiens : une croix, une colombe, et surtout des palmes.

Plusieurs lampes portaient des inscriptions grecques. Nous avons pu lire ΑΥΧΝΑΡΙΑ ΚΑΛΑ : *les belles lampes,* et même une des formules que, dans le rite grec, le célébrant chante encore à la messe en bénissant l'assemblée : ΦΩC ΧΥ ΦΕΝΙ ΠΑCΙΝ : *La lumière du Christ brille à tous les yeux.*

Grande était notre joie de retrouver les objets du culte de nos ancêtres dans la foi. Le monastère de Métope semblant avoir été détruit et disparaissant de l'histoire aux invasions persane et arabe (614 et 636), les objets découverts dans les ruines se trouvaient rangés parmi les antiquités chrétiennes.

En contemplant les dessins de la colombe, des palmes, reproduits si souvent dans les catacombes romaines, nous nous posions de nouveau la question suivante : Le symbolisme chrétien n'a-t-il point pris naissance dans l'Orient, séjour de l'allégorie, dans la Terre Sainte, patrie de la parabole?

De plus, la réunion de tant de lampes, trouvées dans une seule chambre sépulcrale, me semblait un fait intéressant pour le dogme.

Les savants l'affirmaient, mais nous le constations par nous-mêmes : Au lieu des cierges que de nos jours encore on offre et on allume devant les statues et les reliques des saints, la piété des premiers fidèles présentait ces modestes lampes en terre cuite devant les tombeaux les plus vénérés. Notre collection des lampes retrouvées à Oumm-Thouba me paraissait ajouter un appoint aux preuves écrites sur l'antiquité du culte des reliques et des saints.

Mais notre paysan nous avait parlé d'objets en verre que malheureusement il avait brisés en pratiquant ses fouilles. Préoccupé du Congrès eucharistique, j'imaginai que l'on pourrait bien retrouver quelqu'un des calices en verre que les prêtres et les évêques pauvres employaient pour la liturgie sacrée, dans les premiers siècles, et emportaient avec eux dans la tombe.

Il fallait donc aller voir au plus tôt.

A notre arrivée, les habitants d'Oumm-Thouba sortent des cavernes et des tombeaux qui leur servent de maisons et, sur notre demande, nous apportent de petites médailles dont nous faisons l'acquisition tant pour enrichir notre collection numismatique, que pour donner à ces pauvres gens, toujours dominés par la crainte, le temps d'apporter des choses plus importantes.

Nous étions partis un peu désappointés, lorsque nous entendons crier et nous voyons accourir une villageoise tenant avec précaution quelque chose dans ses deux mains : c'est une poterie plate, dessinée en forme d'oiseau et creusée, au beau milieu, d'une légère dépression recouverte d'un verre rond et bombé comme le verre d'une montre.

Nous avions beaucoup pensé au Congrès eucharistique. Une idée traversa notre esprit : Si c'était une colombe eucharistique?

Vite le marché est conclu pour la modique somme de neuf piastres, à peine 1f,80 de notre monnaie.

Et le séminaire, joyeux, reprend d'un pas alerte le chemin du retour. Nous avions hâte d'apporter cet objet sans avarie, puis de nous assurer de la réalité et de l'importance de la découverte, en consultant les livres.

Or voici les paroles de Martigny dans son *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes :*

« On croit que la colombe est le plus ancien des vases eucharistiques employés dans le culte public. Tertullien appelle l'église : *Columbæ domus* (*Contra Valentinian.* c. III). Si l'application de ce texte à l'objet qui nous occupe était indubitable, ce serait le premier témoignage de l'antiquité en sa faveur; mais il est plus probable qu'il s'applique à Jésus Christ lui-même. Si l'on en croit la *Vie* de saint Basile attribuée à saint Amphiloque, ce Père se serait servi de cette espèce de vase : « Lorsqu'il eut divisé le pain en trois parties, saint Basile déposa la troisième partie dans la colombe d'or, qu'il suspendit au dessus de l'autel ». On trouve dans saint Jean Chrysostome et dans Sédulius des allusions qui ne laissent guère de place au doute. Ces auteurs représentent le corps de Jésus-Christ, sur l'autel, comme revêtu du Saint Esprit, c'est-à-dire de la colombe qui en était l'emblème : *Spiritu sancto convestitum.* (Saint Chrys. Hom. XIII, *Ad pop. Antiochen.*). Sédulius (Epist. XII) exprime la même pensée dans ces vers :

..... Sanctusque columbæ
Spiritus in specie Christum vestivit honore.

« Nous ne manquons pas d'autorités qui établissent pour l'Église

grecque, et même pour la plupart des Églises d'Occident, l'usage de suspendre la colombe au *ciborium* ».

Voici divers passages extraits du très savant ouvrage de M. Corblet sur l'Histoire du Sacrement de l'Eucharistie. « Le P. Le Brun pense que l'usage des colombes eucharistiques est originaire d'Orient. Il est certain du moins que les plus anciens textes relatifs à ces vases nous viennent d'auteurs orientaux ». (T. II, p. 296).

« Dom Martène pense que l'usage des ciboires en forme de colombe est plus ancien que celui des tours; mais cette assertion ne paraît reposer sur aucune preuve. Il est question tout à la fois de tours et de colombes dans les textes du quatrième et du cinquième siècle; antérieurement à cette époque, il n'en est fait aucune mention ». (T. II, p. 295).

« Constantin fit don à la basilique Saint-Pierre d'une tour et d'une colombe de l'or le plus pur, enrichies toutes deux de prases, d'hyacinthes et de deux cent quinze perles blanches.

« On lit également dans Anastase le Bibliothécaire, qu'Innocent Ier fit faire une tour d'argent, accompagnée d'une colombe dorée, pour l'église des martyrs saint Gervais et saint Protais; que le pape Hilaire donna aussi une tour d'argent et une colombe d'or, pesant deux livres, à la basilique de Latran.

« Aux siècles suivants, la sainte Eucharistie n'était pas toujours déposée dans l'intérieur de la colombe, mais dans une pyxide suspendue au bec de l'oiseau.

« Mabillon a constaté que les colombes eucharistiques avaient été extrêmement rares en Italie.

« En France et en Belgique, tout au contraire, la forme de colombe a été généralement admise jusqu'au seizième siècle. Il y en avait encore un certain nombre aux deux siècles suivants. Les voyageurs et les liturgistes de cette époque ont mentionné celles des cathédrales de Rodez et de Chartres, des abbayes de Saint-Denys, de Chésy-sur-Marne, de Saint-Paul de Sens, de Saint-Waast d'Arras, de Grandmont (diocèse de Limoges), de Cluny, de Saint-Germain des Prés, de Saint-Bénigne de Dijon; des prieurés du Val-Dieu en Champagne, de Ruffec en Berry; des églises de Saint-Maur les Fossés près de Paris, de Jolans près de Châteaudun, de Saint-Luperce près de Chartres, de Saint-Julien d'Angers; des Cordeliers et des Jacobins de Rodez, etc. »

Il me semble avoir vu dans l'église abbatiale de Solesmes (Sarthe) la colombe eucharistique remise en honneur par Dom Guéranger, le restaurateur de l'ordre bénédictin en France.

Sa béatitude Mgr Grégoire-Yousef, patriarche grec-catholique, a rétabli cet usage dans l'église principale de Damas.

Et Mgr Euthyme, archevêque grec-uni de Tyr, se propose de faire de même dans son église métropolitaine.

Les Grecs aimèrent toujours à se servir, comme custode eucharistique, de la colombe qu'ils appellent περιστέριον, diminutif de περιστερά. « Ce ne fut point sans raison qu'on choisit pour les ciboires suspendus la forme de colombe. Pour renfermer le mystère de la charité divine, on voulut imiter la forme de l'oiseau qui, chez presque tous les peuples de l'antiquité, a été regardé comme le symbole de l'amour. Il en fut ainsi chez les Indiens, ainsi que l'attestent encore aujourd'hui leurs antiques pagodes. La Vénus des Cypriotes et des Grecs l'attelait à son char et la portait à la main. Selon Élien, cette déesse se métamorphosait elle-même en colombe. C'est sans doute à cause du sentiment dont cet oiseau était l'emblème, que les habitants d'Ascalon en nourrissaient un nombre si considérable, que les Assyriens en plaçaient l'image sur leurs étendards, que les Syriens les adoraient et que les Samaritains leur rendaient un culte sur le mont Garizim ».

« Dans le symbolisme chrétien, la colombe n'est pas seulement l'emblème de l'amour divin, mais encore de la simplicité de l'âme, de la paix du cœur, de la candeur, de l'innocence, etc. Voilà un ensemble de motifs bien suffisants pour expliquer comment la forme de la colombe a été affectionnée pour les vases qui devaient contenir la divine Eucharistie, source de toutes les vertus et foyer de l'amour divin ». (T. II, p. 297).

On connaît la destination des colombes eucharistiques placées au dessus des autels et au dessous du ciborium : elles contenaient la sainte réserve.

Les colombes suspendues dans les baptistères et au dessus des tombeaux des saints contenaient-elles la sainte Eucharistie? Dans l'affirmative, les premières auraient servi aux néophytes qui communiaient jadis immédiatement après leur baptême. Mais on admet généralement que celles placées au dessus des tombeaux ne servaient pas de custodes eucharistiques (Reussens, I, 239). Quelques liturgistes cependant y voient de véritables ciboires (V. Corblet, t. II, p. 298). Dans ce cas la sainte Eucharistie serait uniquement un gage de résurrection et de vie à jamais bienheureuse dans le ciel, selon ces paroles de Notre Seigneur : « Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra »; ou mieux encore : « Celui qui mange ce pain vivra éternellement ».

De tout ce qui précède, je conclus que la bonne Providence semble avoir mis entre nos mains une custode eucharistique, suspendue au-dessus du tombeau d'un saint, dès les premiers siècles du christianisme.

Déjà l'an passé, on nous avait apporté une colombe de bronze.

Elle était creuse et remarquable par une grande ouverture pratiquée sur le dos. Notre attention n'étant point éveillée à ce sujet, nous la prîmes simplement pour une lampe antique, d'autant plus qu'elle se plaçait sur une sorte de chandelier haut de trente à quarante centimètres. Mais plus j'y pense, plus je regrette que notre pauvreté nous ait empêché d'acquérir cet objet. D'autant plus que, si mes souvenirs sont fidèles, la tête de la colombe était droite et n'avait pas de trou pour laisser passer la mèche d'une lampe. De plus, deux chandeliers en forme de main, également en bronze, avaient été trouvés dans le même tombeau, placés l'un à droite, l'autre à gauche de l'oiseau. Cette colombe eucharistique venait, si je ne me trompe, du côté d'Alep ou de la Haute-Syrie.

Vous pourrez, Messieurs, vous enquérir avec plus de soin, et, nous-même, nous parlerons avec plus d'assurance de l'oiseau en terre cuite que la Providence nous a envoyé pour être présenté au Congrès de Jérusalem.

Et d'abord ne soyez point étonnés de la pauvreté de la matière : c'est un signe assez manifeste d'antiquité.

Sandelli a décrit des tours eucharistiques en argile rougeâtre qui ont été trouvées dans les catacombes de Rome ; elles servaient aux fidèles pour emporter la sainte Eucharistie. Un petit meuble en terre cuite et de forme ronde, publié par M. Perret, a probablement servi aussi à conserver l'Eucharistie.

Tous les membres du Congrès connaissent la célèbre fresque découverte par M. de Rossi dans le cimetière de Saint-Callixte, à Rome : elle représente le divin poisson portant les espèces eucharistiques dans une simple corbeille et dans un vase de verre.

« Lorsque j'aperçus pour la première fois cette peinture », dit l'éminent archéologue romain, « je me rappelai immédiatement les paroles de saint Jérôme : *Il n'y a pas de plus riche que celui qui porte le corps du Seigneur dans une corbeille d'osier et son sang dans un vase de verre* ».

Ainsi la pauvreté des vases sacrés n'était pas un fait si rare dans la primitive Église en général, et dans les Gaules en particulier. Car le texte précédent est fourni par le docte solitaire de Bethléem qui fait à Rustieus l'éloge d'un évêque de Toulouse et le propose comme modèle.

Comment vous décrire le singulier vase que nous voulons vous faire connaître ? Figurez-vous que vous découpiez une planchette, épaisse d'un centimètre environ, en dessinant le profil d'une colombe, longue de 24 centimètres, haute de 16 centimètres, et vous aurez le contour général de notre humble custode. Le revers n'offre aucun

intérêt. La partie qui doit se présenter aux regards est caractérisée par plusieurs détails intéressants. Un petit trou ménagé avant la cuisson permettait de suspendre cette poterie verticalement. Le plumage de l'oiseau est figuré par une série de *zigzags* en relief disposés comme les rayons ondulés de certains ciboires modernes. Toutefois ces lignes brisées convergent généralement vers la partie supérieure et non vers le centre.

Ce qui mérite de fixer particulièrement l'attention, ce sont quatre cavités circulaires dont trois représentent des yeux, et la quatrième, d'un diamètre de six centimètres environ, a tout à fait la forme et les dimensions d'une lunule dans laquelle nous exposons de nos jours le Saint-Sacrement.

Je vous ai parlé de trois yeux. Chaque œil est figuré par deux petits cercles en relief, deux anneaux, au centre desquels une petite proéminence arrondie représente la prunelle. Le plus grand œil est à la tête : il a vingt-sept millimètres de diamètre, alors que la largeur du cou de l'oiseau n'a que trois centimètres. Cet œil démesurément ouvert nous rappelle un passage de la fameuse inscription du deuxième siècle que S. M. I. le sultan Abdoul-Hamid vient d'offrir à Sa Sainteté Léon XIII pour son jubilé épiscopal. Saint Abercius, dans son épitaphe, désigne en effet Notre Seigneur, dont le regard atteint partout, par l'expression : *Le pasteur qui a de grands yeux.*

La colombe étant de profil et tournée vers la droite du spectateur, l'artiste n'a pu représenter que l'œil droit à la tête. Mais en revanche, il en a mis deux, un peu moins grands, à l'opposé : l'un à la naissance, l'autre à l'extrémité de la queue. Comment exprimer plus simplement la prudence? Tous ces yeux, ronds, grands ouverts et sans paupières, ne rappellent-ils pas l'œil du serpent et la recommandation du divin Maître : « Soyez simples comme des colombes et prudents comme des serpents »?

La tête est encore ornée d'une crête formée de six dentelures de plus en plus fortes en remontant de la base du bec jusqu'au sommet de la tête : cette colombe a donc une crête qui ressemble à celle d'un coq. Nous croyons reconnaître un trait du symbolisme mystérieux qui caractérise les monuments des premiers âges du christianisme.

Si, de nos jours, la colombe est avant tout une figure de la candeur, de la simplicité, les anciens la regardaient en premier lieu comme symbole de l'amour. De même, actuellement, le coq signifie principalement la vigilance. Mais les premiers chrétiens le regardaient, avant tout (*V.* Martigny), comme un symbole de la *résurrection*, d'a-

près l'opinion alors répandue, que le résurrection de Notre-Seigneur avait eu lieu au chant du coq, ainsi que le chantait le poète Prudence, au quatrième siècle, dans son hymne : *Ad galli cantum :*

« Inde est, quod omnes credimus
Illo quietis tempore
Quo gallus exsultans canit
Christum redisse ex inferis ».

On comprend alors pourquoi les premiers chrétiens aimaient à placer sur leurs tombeaux l'image du coq : c'était un signe d'espérance, un symbole de résurrection.

D'après ces données de l'archéologie chrétienne, la crête dont est parée notre colombe ne serait pas une fantaisie de l'artiste, mais un symbole de résurrection, une allusion, non pas tant au divin Maître ressuscité qu'à Jésus-Eucharistie, principe et gage de la résurrection des morts. Et sur un vase eucharistique suspendu au dessus d'un tombeau, ce symbole redirait mystérieusement les paroles d'immortelle espérance : « Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra. Celui qui me mange, vivra éternellement ».

A cette interprétation présentée naguère au Congrès de Jérusalem, nous croyons devoir en substituer une autre, moins ingénieuse sans doute, mais assurément plus probable.

Un examen plus attentif, les observations de quelques savants amis, nous ont amené à reconnaître le dessin d'un PAON et non pas d'une colombe.

La nouvelle explication nous sourit davantage : d'abord elle ajoute encore de la valeur à cette poterie déjà si intéressante pour l'archéologie chrétienne ; ensuite elle est plus naturelle et plus conforme à la simplicité des premiers siècles ; enfin elle est solidement établie sur les données du symbolisme.

Chez les auteurs qui ont traité des vases sacrés de l'antiquité chrétienne, on trouve souvent mentionnée la colombe eucharistique ; mais rencontre-t-on jamais le *paon eucharistique?* La chose semble inconnue et l'expression absolument inédite.

Néanmoins, l'artiste a voulu représenter un paon.

Les deux yeux modelés sur la queue de notre oiseau, sont en relief : mais la céramique ordinaire n'usant pas de couleurs, a-t-elle d'autre procédé que le relief pour représenter l'œil si richement peint par la nature à l'extrémité des grandes plumes du plus beau des oiseaux domestiques?

Le cou est trop long pour une colombe.

Le bec d'un paon, formant comme un cône robuste, est assez bien figuré dans la tête forte et triangulaire de notre poterie.

Les six dentelures de la crête représentent convenablement les plumes qui, peut-être en égal nombre, forment la superbe aigrette du *paon crêté* ou paon domestique, le *Pavo cristatus* de Linné.

Soit! me direz-vous : l'explication est simple et naturelle. Mais quelle raison de fabriquer des custodes en forme de paon?

Si la colombe, symbole de l'amour, est parfaitement choisie pour conserver sur les autels la sainte Eucharistie, le sacrement d'amour, car elle semble redire la sublime définition de l'apôtre bien-aimé : « *Deus charitas est,* Dieu est charité », le paon eucharistique surmontant les tombes chrétiennes est un symbole plus éloquent encore.

« *Je suis la résurrection et la vie* », disait, pour consoler Marthe éplorée, le divin Maître qui allait ressusciter son ami Lazare. *Résurrection* et impérissable *vie!* Mais ce sont précisément les deux idées principales que le paon représente aux yeux de l'antiquité chrétienne.

Consultons le Dictionnaire du savant abbé Martigny.

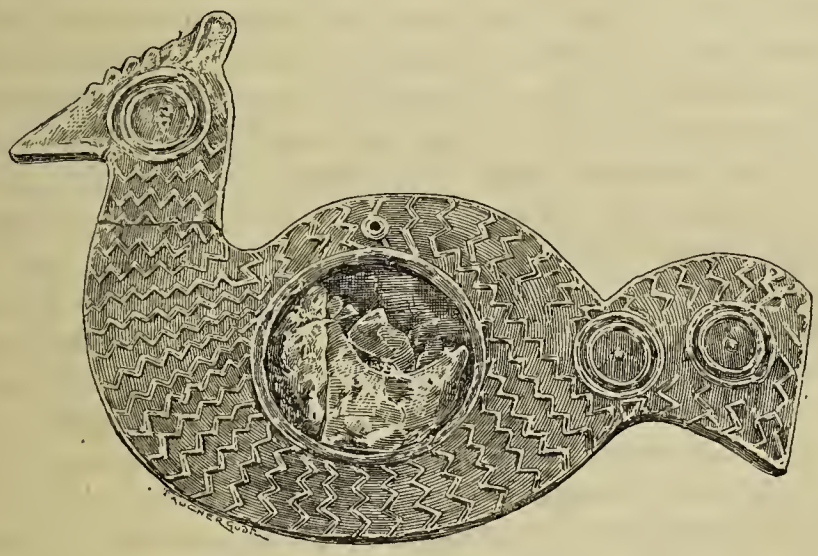
« Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin signale une qualité du paon qui autorise à le regarder comme le symbole de *l'immortalité :* c'est l'incorruptibilité que l'opinion de son temps attribuait à la chair de cet oiseau. Ce qui donne un grand poids à cette opinion, c'est que nous trouvons, dans les cimetières romains, le paon uni à d'autres figures qui renferment, de l'avis de tout le monde, une allusion au dogme de la résurrection et de l'immortalité, par exemple, l'arche de Noé, l'histoire de Jonas, la résurrection de Lazare, figures dont l'ensemble formule admirablement une pensée unique ».

Comme la chair du paon passait, chez les anciens, pour incorruptible, on comprend que les artistes aient choisi cet oiseau pour figurer celui dont la chair ne pouvait subir la corruption du tombeau. « *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem* ».

« Le paon, reprend le Dictionnaire, est un symbole de la résurrection. On sait que cet oiseau perd ses plumes chaque année à l'approche de l'hiver, *annuis vicibus*, comme s'exprime Pline, pour s'en revêtir de nouveau au printemps, alors que la nature semble sortir du tombeau. C'est pour cela que les interprètes de l'antiquité chrétienne le regardent comme un symbole non équivoque de la résurrection ». Au moyen âge, saint Antoine de Padoue représentait encore sous l'emblème d'un paon, notre corps ressuscitant au dernier jour : « A la résurrection générale, disait-il, ce paon, c'est-à-dire notre corps, qui a rejeté les plumes de la mortalité, recevra celles de l'immortalité ».

En résumé, le plus beau des oiseaux dont la chair passait pour incorruptible et qui, après les rigueurs de l'hiver, se revêt de la plus splendide parure, représentait admirablement aux premiers fidèles le plus beau des enfants des hommes, lequel était demeuré sans corruption même dans la tombe et, après les rigueurs de la passion, s'était revêtu de gloire et d'immortalité.

Ainsi le paon symbolise tout d'abord et directement Notre-Seigneur ressuscité. Et si l'on rencontre parfois les élus figurés par de jeunes paons, nous avons là une idée secondaire qui découle de l'idée fondamentale du symbole en question. Jésus est le premier-né d'entre les morts, *primogenitus ex mortuis;* il est aussi les prémices de ceux qui dorment leur dernier sommeil, *primitiæ dormientium.* Comme, d'autre part, *ce qui s'est fait dans le chef doit s'accomplir dans les membres,* les jeunes paons, sans parure, figurent assez naturellement les fidèles qui, dans le tombeau, attendent le printemps de l'autre vie pour se revêtir d'immortalité et de gloire (1).



Si plus tard, sur les monuments byzantins, nous trouvons les élus eux-mêmes figurés par des paons richement parés et buvant à un calice, c'est que dans la certitude de la foi, on les a, par anticipa-

(1) Voilà, semble-t-il, l'explication naturelle des peintures chrétiennes antiques qui représentent un paon environné de ses petits, par exemple dans la catacombe de Saint-Janvier, à Naples, et aussi dans une catacombe de Milan. Voici la seconde, qui a été publiée par Polidori, et reproduite par M. l'abbé Martigny dans son Dictionnaire.

Telle est aussi sans doute la signification de l'une des lampes chrétiennes trouvées à Carthage et publiées récemment par notre cher et savant confrère, le R. P. Delattre.

tion, représentés comme déjà ressuscités dans la gloire, parce qu'ils se sont nourris des aliments divins, d'après la parole : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ». (S. Jean, ch. VI, v. 55).

Ainsi, même dans ses applications secondaires, le symbole du paon suppose toujours, comme raisons primitives et fondamentales, les idées de résurrection, d'immortalité, et, par suite, convient principalement au Maître qui a dit : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra ». (S. Jean, XI, 25).

Concluons donc que si l'on conservait la sainte Eucharistie dans les chambres sépulcrales, on avait de légitimes raisons d'employer le paon eucharistique de préférence même à la colombe.

Mais reprenons la suite de notre conférence au Congrès eucharistique de Jérusalem.

Le point capital est une dépression placée au centre de l'oiseau. Elle est large de cinq centimètres et demi, entourée d'un petit bourrelet annulaire et recouverte d'un verre bombé comme celui d'une montre, disons mieux, comme celui d'un ostensoir.

De petits enfoncements, au nombre de dix, et ménagés avant la cuisson à la base intérieure du bourrelet, permettaient, je suppose, à autant de pointes d'un anneau métallique de retenir un verre très mince et bombé qui abritait et laissait voir le précieux dépôt. Les deux tiers de ce verre bombé sont encore conservés : toutefois, revenu au grand air, il s'irise et se brise au moindre contact.

Mais la chose vraiment étonnante, merveilleuse, c'est le dépôt grisâtre qui adhère à la portion privée anciennement de son verre, et surtout la matière blanche, épaisse de 3 à 4 millimètres, solide quoique friable, qui se voit sous les deux tiers du verre conservés encore.

Serait-ce les restes transformés d'une hostie?

Messieurs, j'ose vous exprimer notre espérance. Cette matière blanche et solide, protégée par le verre, au milieu de ce vase qui porte les caractères d'une custode eucharistique, ne semble pouvoir être autre chose sinon les restes, « *reliquiæ* », d'un pain eucharistique. L'analyse chimique seule pourrait nous renseigner définitivement sur ce point. Mais, l'avouerai-je, une sorte de respect religieux m'a empêché jusqu'ici de recourir à ce moyen.

On nous a objecté la blancheur remarquable qui indiquerait un pain azyme. Mais l'Église de Jérusalem, encore au onzième siècle (Michel Cérulaire lui en fait un grief), l'Église grecque de Jérusalem consacrait jadis tantôt avec du pain fermenté et tantôt avec des azymes.

De nos jours, on trouve étrange l'usage de placer la sainte Eucha-

ristie dans les tombeaux. Plusieurs conciles des premiers siècles défendirent, en effet, la coutume abusive et persistante de déposer une hostie consacrée dans la bouche des morts.

Mais il s'agit ici d'un tout autre usage, celui de suspendre une custode eucharistique dans une chambre sépulcrale. D'après la Vie de saint Basile, attribuée à son ami et contemporain saint Amphiloque, nous avons déjà rapporté que lorsqu'il célébra pour la première fois les saints mystères, le grand Docteur partagea en trois l'hostie consacrée et suspendit un des fragments au-dessus de l'autel, dans une colombe d'or. Savez-vous ce qu'il fit du reste? Avec beaucoup de crainte et de respect, l'illustre saint prit et consomma une portion de l'hostie, mais il conserva le deuxième fragment pour être mis avec lui dans la tombe : « *Unam quidem cum multo timore et veneratione sumpsit, alteram vero una secum sepeliendam servavit* ». Ceci se passait à Césarée de Cappadoce, dans l'année 362, en plein épanouissement du christianisme. Et saint Basile le Grand, qui mourut le 1er janvier 379, dut garder dix sept ans près de lui la sainte réserve destinée à sa tombe.

Maintenant, en éclairant les données obscures de l'histoire, la bonne Providence semble nous fournir un témoin authentique, irrécusable, de l'existence de cet antique et pieux usage, non plus en Asie Mineure, mais dans la Terre Sainte elle-même.

Éminence et Messeigneurs, nous ne voulons pas fatiguer votre attention, ni tarder davantage à vous présenter ce vase précieux. Nous l'offrirons à l'examen de tous les membres du Congrès qui le désireront, demain, avant et après la réunion de Sainte-Anne.

Mais si vous y reconnaissez, comme nous, une custode eucharistique, nous aurons une preuve incontestable que les premiers fidèles conservaient la sainte Eucharistie sur les tombeaux des saints.

La découverte providentiellement arrivée à l'époque du Congrès, confirmera merveilleusement la croyance unanime de toutes les Églises d'Orient et d'Occident à l'antiquité du culte eucharistique.

Elle pourra même jeter un rayon de lumière vers les Anglais, nos frères, qui se sentent mal à l'aise dans le protestantisme et reviennent joyeusement aux croyances des premiers siècles chrétiens.

Avec le doux éclat de la lumière électrique qui, sans bruit, sans nuage, illumine cette enceinte, puisse la custode eucharistique d'Oumm-Thouba porter un témoignage de la foi des premiers chrétiens à la réalité du pain vivifiant de l'Eucharistie, jusque dans la docte Allemagne et fournir un argument nouveau au clergé et au peuple catholiques qui, dans les récentes épreuves, se sont montrés si vaillants!

Puisse cet humble mais antique témoignage ajouter son petit rayon au faisceau de preuves catholiques qui se projette chaque jour plus brillant et plus victorieux dans la libre Amérique!

Mais revenons à nôtre cher Orient. Les vases eucharistiques contemporains ne sont plus si pauvres, à ma connaissance du moins; ils ne sont plus d'argile. Mais combien d'églises élevées récemment par le zèle des évêques-unis, de tous les rites, sont encore dépourvues de calices, de ciboires, d'ostensoirs! Pensez-y désormais, mes chers Frères, dans vos Congrès annuels, et consolez par vos largesses la piété si profonde des prélats orientaux envers la sainte Eucharistie.

Dans cette réunion mémorable de l'Orient et de l'Occident, l'envoyé du Saint-Siège, Son Éminence le cardinal Langénieux, guide vos esprits et vos cœurs, non seulement vers les églises spirituelles, mais encore sans doute vers les nombreuses crèches de Bethléem. Vous avez vu l'étoile : à Jésus-Hostie apportez vos dons, âmes riches, généreuses, Mages de l'Occident.

Mais il est pour l'Eucharistie des vases vivants, des porte-Dieu suivant l'expression énergique d'un illustre martyr oriental. Prenant pour devise la noble parole de l'Apôtre : « *Græcis et barbaris debitor sum* », cinq ou six congrégations latines ont offert leur concours désintéressé à Nos Seigneurs les évêques d'Orient, pour les aider à former un clergé pieux et instruit de leur rite respectif.

Membre de l'une de ces sociétés religieuses, la plus petite peut-être, je demande instamment aux amis, aux dévots adorateurs de l'Eucharistie, d'accorder à toutes ces congrégations une sympathie croissante et le secours précieux des plus ferventes prières.

Former des conséérateurs, des distributeurs, des prédicateurs de la sainte Eucharistie, n'est-ce pas une œuvre eucharistique au premier chef?

Nous, missionnaires latins, simples potiers, nous modelons l'âme des séminaristes orientaux; puis les évêques, ces orfèvres du bon Dieu, font couler dans ce moule la grâce de l'ordination et façonnent les vases précieux, les *christophores* qui rendront, nous en avons l'espoir, leur première splendeur aux Églises orientales.

Priez donc pour le succès de nos efforts qui tendent uniquement à former un clergé indigène, pieux et instruit, afin d'affermir les catholiques des différents rites orientaux et de préparer le retour de leurs frères séparés, à l'union avec l'Église une, sainte, catholique, apostolique et romaine.

Vous contribuerez alors à réaliser le vœu suprême de Notre-Seigneur

Jésus-Christ et de son Vicaire sur la terre, le très glorieux Pontife Léon XIII.

Vous répondrez aussi au désir le plus ardent du Légat apostolique, Son Éminence le cardinal Langénieux, le bien-aimé et très vénéré Président du Congrès eucharistique de Jérusalem :

Μία ποίμνη, εἷς ποιμήν

Un seul troupeau, un seul pasteur!

L. Cré, des Pères Blancs,

Professeur au Séminaire grec-catholique
de Sainte-Anne, Jérusalem.

BIBLIOGRAPHIE.

REVUE DES LIVRES.

Knabenbauer, S. J. — Commentarius in Evangelium secundum Marcum. Paris; Lethielleux, 1893. 1 vol. 450 pages.

Le Père Knabenbauer a récemment publié le commentaire du second Évangile. Nous sommes heureux de constater les progrès du *Cursus Scripturæ sacræ*. La série des livres de l'Ancien Testament lus et commentés par les RR. PP. est presque close; et le Nouveau Testament lui-même attaqué avec vigueur par le Père Knabenbauer et par le Père Cornely aura, grâce à la distribution du travail, son prochain achèvement.

L'Introduction au Commentaire mérite une sérieuse lecture. Le Révérend Père a résumé dans ces prolégomènes de 20 pages toutes les luttes engagées récemment sur le second Évangéliste : sur sa personne d'abord, sur son œuvre, sur son originalité et sur sa dépendance vis-à-vis d'une source première, le problème rationaliste de l'Urmarcus, toute la question synoptique en un mot. Les critiques sont judicieuses, les systèmes que le R. P. combat sont loyalement discutés, avec cette largeur de vue qu'un esprit scientifique, bien alimenté, de saine constitution et conscient de sa force, a toujours autorisée.

Tous ces problèmes de libre discussion pour la plupart sont très délicats, très complexes. Il est plus aisé aux écrivains de se détruire les uns les autres, et au critique de noter la faiblesse d'une preuve, d'atténuer ou d'influencer la valeur d'un argument, de répondre à une objection proposée par une autre objection, que de donner *la solution définitive qui pacifiera l'esprit.*

Marc, l'auteur du second Évangile, est-il le même personnage dont il est parlé au livre des Actes, que nous avons vu aux côtés de saint Paul? Est-il ce Jean Marc, probablement Cypriote d'origine et Judéen d'éducation, qui abandonna l'Apôtre quand celui-ci voulut diriger sa mission chez les montagnards d'Asie Mineure, et qui fut éconduit quand plus tard il demanda à Paul de le reprendre et de l'engager parmi ses auxiliaires ?

L'identité jusqu'ici était peu discutée. Schleiermacher la contesta au début de ce siècle, et à sa suite, un grand nombre d'exégètes protestants et catholiques ont admis la dualité. Les répugnances de ces exégètes ne paraissent pas au Père Knabenbauer suffisamment motivées et leurs arguments assez sérieux pour détruire une tradition presque unanime. La tradition possède, et des raisons graves sont nécessaires pour prescrire contre elles. Le silence des Pères apostoliques ne peut être un argument contre l'identité. D'un autre côté, saint Jérôme s'est mépris quand il a affirmé que Marc d'Alexandrie était mort en l'an 8 de Néron.

L'attribution à saint Marc du second Évangile ne peut être mise en doute. Nous avons le témoignage de Papias dont nul ne récuse les dépositions, et dont l'autorité

nous permet de reconstituer le point d'attache apostolique de toutes les traditions relatives à l'authenticité des saints Évangiles.

Mais l'Évangile primitif dont Marc est l'auteur n'a-t-il pas été allongé, refondu, mis en ordre? N'y a-t-il pas un Urmarcus, un Marc primitif, se demandent les rationalistes ?

Ici le Père Knabenbauer nous introduit dans la question synoptique. Le R. P. méprise avec raison la thèse rationaliste. Il juge sévèrement ces dissections de texte, ces attributions conjecturales, ces rejets arbitraires, œuvre d'une hypercritique qui brise, coupe, enlève et substitue souvent au hasard et avec caprice. Il déclare tout cela choses vaines et futiles qui ne méritent pas un plus long arrêt.

L'hypothèse d'une source écrite que Marc aurait connue, et dont il aurait fait usage, a été brillamment et sérieusement défendue par des exégètes catholiques. Aussi le R. P. ne la rejette pas *a priori*. Poser quelques interrogations au docteur Schanz, le mettre en demeure de lui répondre : telle est toute sa critique. Nous allons résumer ces interrogations.

Qui pourra croire que Marc ayant devant les yeux un texte clair, lucide, facile à comprendre, bien ordonné, l'ait obscurci, enchevêtré en maints endroits, comme Schanz l'a reconnu lui-même ?

« Quis sibi persuaserit Marcum textum clarum, perspicuum, intellectu facilem, dilucide recteque dispositum detorsisse eumque effecisse obscurum, impeditum, intellectu difficilem » ? Pourquoi a-t-il rapporté d'une manière différente les paroles du Seigneur ? Pourquoi par exemple, tandis que saint Mathieu met en scène la mère de Jacques et de Jean, lui laisse formuler son orgueilleuse demande, Marc ose-t-il faire parler les disciples ? Quant à la première interrogation relative à l'obscurité de saint Marc, au désordre de sa narration, à l'enchevêtrement de son récit, nous croyons que le R. P. exagère quelque peu et que les épithètes accumulées par lui auraient pu être atténuées.

La seconde objection est sérieuse, mais est-elle insoluble ? Peut-elle motiver le rejet de l'opinion qu'il combat ? Elle serait décisive, si le postulat suivant était nécessairement requis et présupposé.

Un écrivain, même inspiré, qui a connu un texte primitif, doit-il reproduire ce texte, au point de ne se permettre sur des faits déjà rapportés ni changements, ni additions, ni substitutions équivalentes ? de ne pouvoir faire usage de souvenirs personnels et de sources différentes ? Si on requiert ce principe dans toute cette rigueur, l'Évangéliste ne serait plus auteur, mais copiste ; et, au lieu de composer un évangile, il n'aurait écrit qu'un évangéliaire.

Mais on pourra dire que saint Matthieu n'a nul besoin de corrections et de compléments narratifs ; il est inspiré, il a écrit sans erreur, il a rapporté les faits tels qu'ils se sont passés, dans leurs diverses phases, avec leurs propres acteurs et leurs vrais interlocuteurs, sous la suprême garantie d'assurance, sous le suprême contrôle du Saint-Esprit. L'objection est commune aux partisans de la source orale aussi bien qu'aux défenseurs de la source écrite ; elle les attaque les uns et les autres ; car les uns et les autres se trouvent en présence d'un fait : de nombreuses divergences entre les quatre Évangélistes. Ils doivent donc résoudre la même objection. Par conséquent les défenseurs de la source orale n'ont pas le droit de l'opposer comme instance *spéciale*, et propre à l'adresse des partisans de la source écrite.

Qu'ils fassent eux-mêmes pleine lumière sur ce point ; ils pourront alors essayer une légitime attaque.

La dernière interrogation proposée par le R. P. est celle-ci :

« Cur aliqua Jesu effata non omnino affert (Marcus) quæ tamen maxime apta fuissent ad id quod alias eum prosequi videmus » ? Il importe de remarquer que la même difficulté atteint les partisans de la source orale. D'un autre côté, si cette objection est valable, elle est trop exigeante; si l'argument prouve, il prouve trop. Car s'il est permis de rechercher à ce point les motifs d'un livre, quel en est le but? quels sont les récits qui convergent à ce but? S'il est permis de se rendre compte des omissions conscientes ou inconscientes de l'Auteur sacré, on entre dans une voie qui peut être dangereuse, où les arguties curieuses prendront place, où les interrogations troublantes pourront être soulevées par les esprits inquiets, et où l'écrivain le plus orthodoxe risque fort de poser quelques questions indiscrètes non seulement à l'Évangéliste, mais à l'Esprit Saint lui-même.

Nous aurions ainsi rendu compte de la manière dont le R. P. résout les divergences des récits évangéliques. Les explications en sont données dans saint Matthieu, mais cette étude de si haut intérêt dépasse les limites d'un court compte rendu. Nous ne voulons pas examiner en détail le commentaire lui-même. Saint Marc, dont l'originalité est relativement inférieure, se trouve presque tout entier dans saint Mathieu et dans saint Luc. Il faut donc nous borner à quelques remarques.

La qualité dominante du travail est évidemment l'érudition. Contrôle des manuscrits, indication et classification des variantes, lecture des saints Pères, de tous les commentateurs anciens, modernes, contemporains de premier, de second et même de troisième ordre : n'est-ce pas là un travail peu ordinaire digne de Cornelius a Lapide?

Quelques-uns diront que tant de lectures ont détérioré l'œuvre, que l'originalité du commentateur, ses vues personnelles ont subi quelque déchet, que l'auteur n'a composé qu'une compilation, organisé un vaste musée de choses anciennes et neuves dites à propos de l'Évangile. Ils se demanderont encore si ce commentaire trop abondant, disséminé dans de nombreuses pages, surchargé de citations au point de provoquer la fatigue, allongé de questions autrefois intéressantes sans doute, mais complètement démodées aujourd'hui n'a pas souvent des effets d'ombre.

Ces critiques ont peut-être quelque fondement; mais qui n'admirera pas la puissance de travail du commentateur et la richesse de son commentaire?

Fr. Vincent Rose,
O. P.

Padovani in Epistolas ad Thessalonicenses et ad Timotheum.
Parisiis; Lethielleux, 1 vol. 250 pages. Prix : 2 francs.

Voici un commentaire classique des Épîtres de saint Paul. L'auteur, N. Padovani, professeur au grand séminaire de Crémone, a déjà été présenté aux lecteurs de cette *Revue*, à l'occasion de ses premières études sur les Épîtres aux Éphésiens, aux communautés chrétiennes de Philippes et de Colosse.

Une longue expérience lui a fait constater le besoin d'un livre court et de lecture facile; il a compris combien il importait de faire cesser le préjugé de certains ecclésiastiques, qui n'ont retenu ou ne veulent retenir des Épîtres de saint Paul que quelques textes glanés çà et là et confiés à leur seule mémoire, qui ne saisissent pas toujours que le sens littéral est la base du sens spirituel, par conséquent nécessaire à l'intelligence des richesses dogmatiques, et qui ont étudié et lu les Épîtres à peu près comme on lirait un morceau gnomique.

Il a composé pour eux un excellent *mot à mot* de ces Épîtres où la pensée du grand Apôtre, obligé de traduire son concept sémite dans une expression grecque, est assez

souvent enveloppée; il a restitué et clairement enchaîné son raisonnement, surveillé minutieusement et intelligemment le jeu si important et parfois si délicat des conjonctions et des prépositions. S'il plaît au commentateur de faire une étude parallèle du grec et du syriaque, il verra combien son exégèse a été heureuse. Ici, en effet, la Peschito, qui souvent dans l'Ancien Testament commente à côté du texte hébreu et a quelquefois l'allure du Targum, est très fidèle et éclaire à jets continus le texte grec.

Nous signalons les passages importants du commentaire.

Dans la première Épître aux Thessaloniciens, IV, 15 : « Hoc enim dicimus in verbo Domini quia nos qui vivimus, qui residui sumus, etc. », la question eschatologique était posée. Comment M. Padovani la résout-il? Les rationalistes et quelques catholiques ont affirmé que saint Paul croyait à l'avènement prochain du Seigneur, et qu'il s'inscrivait parmi ceux qui seront alors vivants. M. Padovani déclare que cette opinion n'est d'aucune façon conciliable avec l'infaillibilité de saint Paul et l'inspiration.

Nous aurions désiré que l'auteur ne se bornât pas à une condamnation; qu'il eût motivé davantage son jugement. Car ces écrivains catholiques auxquels il lance l'anathème doivent avoir organisé une défense et préparé quelques raisons; ces raisons ne sont peut-être que des subterfuges. Mais puisque la victoire lui était facile, puisqu'il avait entre les mains une si forte gageure, il aurait pu attaquer et détruire les subterfuges de ces commentateurs. On lira du reste avec plaisir la discussion courte, mais complète, où l'auteur, par le seul emploi de saint Paul, montre que l'Apôtre n'a jamais cru, jamais affirmé l'avènement prochain du Seigneur.

Plus loin, v. 17. Les hommes qui vivront au moment de la παρουσία mourront-ils? Seront-ils exonérés de la pénalité commune, universelle? Voici l'opinion qu'adopte M. Padovani : « Censemus eos qui in adventu Christi superstites erunt nullo modo mortem gustaturos sed ad immortalitatem absque prævia morte transituros ». Quant à la difficulté qui lui est posée au nom de l'universalité de la mort, il s'en défend par une réponse empruntée à saint Thomas : « Etsi illi homines non moriuntur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna auferitur a Deo qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest ».

Le passage difficile et mystérieux (II ad Th. II, 5, 6) qui concerne l'avènement du Christ et l'apparition de l'Antichrist est compris par M. Padovani d'une façon singulière. Selon lui, κατέχον s'applique non pas à l'armée de l'Antichrist, mais à celle du Christ lui-même. Son exégèse sera donc toute différente. Voici, du reste, comment il a lu les quatre versets (5, 6, 7, 8).

« Et nunc (post ea quæ modo dixi, quæque conformia sunt iis quæ vobis in præsentia docui) jam scitis quid retardet adventum Domini, ut is tandem suo tempore appareat : scitis nimirum huncque Antichristum. Nam iniquitas quidem jam nunc vim suam exuit, sed occulte ac tantummodo occulte, donec qui retardat adventum Domini (i. e. Antichristus) e medio istius iniquitatis oriatur; et tunc manifestabitur ille iniquus, cum quo, et per quem iniquitas viam suam exuet ».

A l'occasion de ce texte (I Tim., I, 15) « Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, » l'auteur affirme ses préférences scotistes et reproduit la distinction de son théologien.

Plus loin (II, 9) : « Qui salvator noster omnes homines vult salvos facere et ad agnitionem veritatis venire », il se montre moliniste, nuance Mazzella toutefois.

Le commentaire théologique d'une façon générale est indiqué, ébauché, mais il n'est pas développé. Nous en disons autant du commentaire historique et géographique.

F. Vincent Rose,
O. P.

De divinis Scripturis earumque interpretatione brevis institutio, auctore P. Aloisio Senepin, S. J. script. sacr. et ling. hebr. in Collegio S. Davidis moldensi professore. (Delhomme et Briguet, Paris, rue de l'Abbaye, 13; Lyon, avenue de l'Archevêché, 3.)

On nous permettra d'emprunter le compte rendu suivant de cet ouvrage à une revue hollandaise (1), que bien peu de nos lecteurs auront eu l'occasion de lire.

Cette nouvelle *Introduction à l'Écriture Sainte* est déjà la bienvenue pour être sortie d'une plume française écrivant en latin. Car tout recommandables que soient les ouvrages analogues de Glaire, de Vigoureux, de Bacuez, de Trochon, il faut constater avec regret qu'ils ne pourront que restreindre l'usage de la langue de l'Église dans cette branche de l'enseignement théologique. On peut convenir que l'emploi de la langue vivante chez ces auteurs s'explique suffisamment par le bien que leurs publications sont appelées à faire dans un cercle plus étendu, — mais le latin, comme langue scientifique universelle, offre de trop grands avantages pour le sacrifier où il s'est maintenu jusqu'ici, dans l'enseignement philosophique et théologique, — tandis que pour les autres sciences les uns font des efforts désespérés pour le remplacer par une langue universelle, artificielle et d'autres (plus sages!) s'efforcent de regagner à grand'peine le trésor perdu (2).

Quoi qu'il en soit, le Père Senepin écrit en latin, — mais dans un latin qui fait admirablement concurrence à la clarté limpide du style français, ne rappelant en rien les périodes des Patrizi, des Franzelin et d'autres, peut-être plus classiques et plus élégantes, mais sans aucun doute infiniment plus fatigantes pour le lecteur.

A côté de la clarté, du reste, l'auteur a visé surtout la concision. Et il a réussi. Car c'est ainsi qu'il lui a été possible de condenser dans un peu plus de deux cents pages in-octavo, tout ce qu'on peut chercher dans un manuel complet de l'*Introduction :* 1° l'Introduction proprement dite ou historique; 2° les traités théologiques sur l'autorité humaine des Livres Saints, sur l'inspiration, le canon, l'autorité de la Vulgate; 3° les règles de l'herméneutique, et 4° les éléments de l'archéologie biblique : la géographie, la chronologie, les antiquités sacrées, le droit, la vie de famille, l'habillement, la nourriture, le commerce (monnaies et mesures). Ces quatre parties remplissent chacune environ le quart de l'ouvrage; la troisième un peu moins. Et toutes les quatre sont traitées d'une manière aussi approfondie que le plan restreint pouvait le permettre. Seulement pour l' « Introduction spéciale » aux divers livres, plus d'un lecteur souhaiterait un peu plus de détails. L'auteur lui-même le dit dans sa préface, mais il oppose avec raison l'inconvénient attaché à un développement ultérieur des nombreuses questions de ce genre, — inconvénient, dont « maintenant déjà plusieurs commencent à se plaindre », — que l'exposition exégétique du texte sacré se voit trop reléguée au second plan. Il aurait pu ajouter que bien des points traités ordinairement dans l' « Introduction spéciale » reviennent nécessairement dans l'Exégèse et n'y sont pas moins à leur place.

C'est probablement pour la même raison que l'auteur s'est peu occupé des mille et un systèmes, thèses et hypothèses de la critique rationaliste. « Il y a de ces systèmes, dit-il, p. 153, dont on peut douter si les auteurs eux-mêmes les prennent au sérieux, et s'ils ne se proposent pas plutôt de se jouer des lecteurs et de tourmenter les théologiens et les exégètes, afin qu'ils laissent de côté des occupations plus

(1) Studiën op godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied (Utrecht, P. W. van de Weijer), t. XLII, p. 89 suiv.

(2) Voir H. Bolsius, dans les *Studiën*, t. XL, p. 390 et suiv.; t. XLI, p. 161 et suiv., 333 et suiv.

utiles, pour dépenser leurs labeurs à réfuter ces songes ». Nous n'aimerions pas non plus à céder à la critique la place qu'elle occupe dans les facultés protestantes : il y a un travail plus utile à faire dans la Bible. Le premier devoir est de tâcher, selon nos forces, de comprendre le texte sacré. Les critiques les plus avancés le reconnaissent eux-mêmes (1). Nous ne voulons pas dire cependant, — et le Père Senepin ne le dira pas davantage, — que le clergé catholique peut impunément ignorer les données vraies ou fausses de la critique moderne. Avec Schanz (2) nous dirions plutôt tout le contraire.

Dans un manuel aussi restreint il arrive inévitablement que l'auteur est forcé de prendre position dans nombre de questions toujours encore plus ou moins obscures, — sans pouvoir les mettre suffisamment en lumière. Rien donc d'étonnant, si l'on rencontre çà et là une affirmation que tel autre noterait encore d'un signe d'interrogation. Ainsi nous n'oserions pas affirmer si carrément que le *Hæ sunt generationes,* dans la Genèse, se rapporte toujours comme épilogue à ce qui précède, et non comme titre à ce qui suit (p. 75). Nous devons formuler des réserves semblables sur ce qui est dit à la page 162 : « Comme les Juifs célébraient le sabbat de soir en soir, il paraît qu'ils mesuraient les autres jours de la même manière, l'hypothèse contraire n'ayant aucun fondement. » Dans leur généralité, ces dernières paroles vont trop loin. Des expressions comme *vespere sabbati* (Matth. XXVIII, 1), *cum sero esset die illo una sabbatorum* Joan. XX, 19; comp. aussi VI, 16 suivv. avec 22), nous semblent prouver assez clairement que les Juifs de l'époque évangélique, du moins dans la vie quotidienne, ne commençaient pas le jour au coucher du soleil, mais, tout comme nous autres, joignaient la soirée à la journée précédente. La table chronologique des rois de Juda et d'Israël, — qui avec les arbres généalogiques des Machabées et des Hérodes est donnée en appendice, — est sujette, elle aussi, à de graves difficultés résultant des données assyriologiques (3), quoiqu'il soit encore bien difficile de la remplacer par une autre suffisamment certaine. — Une seule fois seulement nous avons rencontré une page, à laquelle, à notre humble avis, on pourrait sans inconvénient substituer autre chose. Il s'agit de la question « si *partout* dans la Sainte Écriture se trouve un sens mystique » (p. 128-130). Quelques exemples de textes souvent mal compris, comme nous en trouvons signalés à la page 141 suiv., auront leur utilité; mais si l'acception la plus naturelle des « hommes de bonne volonté » (Luc. II, 14) y est à sa place, — cela, pour ne pas dire davantage, nous paraît encore une question ouverte (4).

Comme conclusion, nous pouvons dire que l'ouvrage est parfaitement adapté au but que l'auteur s'est proposé. Les questions principales de l'Introduction y sont condensées dans un exposé court et solide. Le livre est clair pour la forme, riche en matière, sain et solide de doctrine. Pas de vestige de ces « idées larges » qui en France, l'année passée, ont tâché de se frayer un chemin, mais qui sont peu conformes à la doctrine de la récente Encyclique. Voilà encore un titre de recommandation.

Des Introductions plus développées, comme celles que nous avons nommées plus haut, et les savants ouvrages de Kaulen, de Cornely et de Lamy (le dernier réédité

(1) Voir *Die Genesis... übersetzt von Kautzsch und Socin*, 2e éd., p. XIII.

(2) « Dass es aber heutzutage auch für die Kandidaten des Priesterthums notwendig ist sich über die neuesten Bestrebungen auf diesem wichtigen Gebiete zu unterrichten, wird kein Kenner der gegenwärtigen Verhältnisse in Abrede ziehen ». (*Theolog. Quartalschrift* 1894, p. 149.)

(3) Voir entre autres Sloet dans *De Katholiek*, t. CIV, p. 362 et suiv.

(4) Voir *Revue biblique*, t. III, p. 58 et suiv.

récemment) ne sauraient être remplacés par ce travail plus modeste ; — mais comme manuel pour l'enseignement théologique de l'Écriture Sainte, et aussi comme livre utile aux prêtres et même aux laïcs qui lisent le latin, il est appelé à rendre de bons services.

J. P. v. Kasteren.

Les Prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel, par son Ém. le Card. Meignan. — Paris, Lecoffre.

Cet ouvrage, qui a pour but d'étudier les prophètes « en tant que sauveurs de la foi aux antiques promesses et préparateurs du règne messianique », continue les remarquables travaux du cardinal-archevêque de Tours. Il faut beaucoup de science vraie, beaucoup de prudence pour traiter les questions d'Écriture Sainte. Que d'écueils à éviter ! Comme il est facile de négliger le principal pour l'accessoire, de pactiser avec un rationalisme qui, pour être mitigé, n'en est pas moins du rationalisme, de diminuer l'action de Dieu dans un livre qui a pour but de raconter l'histoire du surnaturel, d'oublier les droits du passé pour se mettre à la remorque de savants qui n'ont qu'un but, détruire les fondements de la religion, en un mot de tomber dans des exagérations ou même des erreurs compromettantes à la fois pour la Bible et pour l'Église ! Combien d'auteurs, dans ces derniers temps, n'ont pas su éviter ces excès !

Les uns, avec un entêtement déplorable, rejettent d'avance toute opinion, toute interprétation nouvelle imposée par des découvertes certaines. Il semble, à les entendre, que la science, même la vraie, soit une ennemie qu'il faut toujours anathématiser.

D'autres, par un excès contraire, peut-être plus dangereux, ont trop le souci de se mettre d'accord avec les savants, de tout expliquer par la « science libre », dût l'inspiration des Livres saints en souffrir, dût la tradition protester.

Le Souverain Pontife, par son Encyclique, a voulu détourner les écrivains catholiques des sentiers pleins de périls, dans lesquels quelques-uns étaient tentés de s'engager. Il rappelle les principes qui doivent présider à l'étude des « Écritures composées par Dieu lui-même », la méthode à employer pour la formation des professeurs, l'autorité qui appartient à la Vulgate, les excès à éviter dans l'usage des sciences, la place principale qu'il faut donner « à la connaissance intime des Livres Saints », le compte que l'on doit tenir de la Tradition, de la théologie, des interprétations communément approuvées, l'importance du sens pieux et mystique, l'étendue et la nature de l'inspiration, etc.

D'avance le cardinal Meignan avait réalisé le programme de Léon XIII. Le volume que nous présentons à nos lecteurs remplit tous les désirs du Saint-Père.

Dans les thèses générales qui intéressent directement la foi, comme l'Inspiration, le caractère des prophéties, le Cardinal appuie ses affirmations sur les théologiens les plus autorisés. Il affirme nettement, et nous dirons même hardiment, l'action surnaturelle incessante de Dieu, et il arrive à faire constater que les Voyants « parlent au nom de l'Esprit-Saint, poussés et comme contraints par lui ». Il prouve que les Prophéties, directement ou indirectement, visent le Christ, que le Fils de la Vierge, l'Emmanuel, la Tige de Jessé, le Cyrus Sauveur d'Israël, le serviteur de Dieu, Victime, Triomphateur, Pacificateur, c'est Jésus, que le royaume de Dieu spirituel et universel, c'est l'Église. Il nous montre les différents Prophètes désignant le Messie sous les mêmes traits, des traits qui se dessinent plus nets et plus frappants à mesure que l'on approche de la Rédemption. Avec Isaïe, « la prophétie n'éclaire plus les mystères de l'avenir seulement par une phrase, par un oracle isolé d'où jaillit un trait lumineux :

elle se déploie en descriptions, en larges tableaux. C'est comme la lumière diffuse d'une aurore grandissante (1) ». « On croit, au tableau qu'il trace du Messie, être en présence d'un évangéliste plutôt que d'un prophète » (2).

Dans l'interprétation des textes, l'Éminentissime auteur n'a pas l'air de croire, comme des esprits plus hardis peut-être que compétents, « que la science des Livres Sacrés a commencé il y a vingt ans ». Il le sait, l'Époque des Pères a mérité « le nom d'âge d'or de l'exégèse biblique » ; il le sait, les commentaires des Scholastiques sur les Écritures « révèlent chez eux des trésors de doctrine saine » (3) ; à chaque page il a recours aux explications des SS. Pères et des théologiens. Le Cardinal fait le plus grand cas, dans son livre et spécialement dans son Commentaire sur Isaie, de saint Thomas d'Aquin ; ce respect du Docteur Angélique, de son interprétation, nous a été particulièrement doux à constater.

Est-ce à dire que l'illustre écrivain craigne les progrès de la science? — Non. Sans doute, il fait justice des prétentions exagérées de ce que l'on nomme aujourd'hui « *rationalisme*, *néocritique*, ou même *science* » ; il dévoile sans pitié l'insuffisance des procédés contemporains, il montre dans le détail, comment d'accord sur un point, la négation, ils se contredisent dès qu'ils affirment, comme « les Juifs au tribunal où Jésus fut condamné » (4). Mais le Cardinal n'est pas de ces esprits « chagrins, pessimistes », qui ont peur de toute découverte nouvelle. « En examinant les choses sans passion, une vérité résulte des progrès de la science : dans le domaine de la matière comme dans celui de l'esprit, tout a été employé contre l'établissement du règne de Dieu qui est l'Église, et tout a tourné pour elle. Tout nous pousse avec un élan irrésistible vers l'unité dans la paix messianique ; la vapeur, l'électricité font sortir du domaine de l'utopie ce désir d'union universelle, élément d'une paix relative sans doute et telle que le comportent les conditions de cette vie mortelle, mais qui n'en est pas moins une manifestation du progrès social » (5). L'archevêque de Tours se sert de toutes les découvertes de la science et les fait servir à la glorification de la Bible. Il est au courant des théories allemandes, il leur emprunte ce qu'elles ont de lumineux, sans se perdre jamais dans les obscurités qui les enveloppent.

C'est encore dans l'Écriture Sainte que les Prédicateurs, dit le Saint-Père, doivent chercher leurs meilleurs inspirations et le feu de la parole de Dieu. Les Orateurs Sacrés trouveront dans le livre du cardinal Meignan des sujets tout préparés, tirés du cœur de la Bible et en même temps très vivants, car ils s'appliquent à des problèmes éternellement à l'ordre du jour. Signalons en particulier les chapitres intitulés : *le Royaume Messianique, opposition au règne de Dieu, le Serviteur de Dieu, ses souffrances, ses triomphes, la Paix Messianique.*

Dans tout l'ouvrage la note pieuse est fréquente, et la plupart de ces pages fourniraient une substance excellente pour la méditation et la lecture spirituelle.

Encore un mot. Les savants ont quelquefois la manie de cacher leurs pensées sous un style négligé, surchargé de mots techniques ou empruntés à des langues étrangères. Ce procédé peut réussir chez certains peuples ; en France, nous avons du mal à croire que l'obscurité soit un signe de science profonde, nous en sommes toujours au vers de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement.

(1) P. 225.
(2) P. 228.
(3) Encyclique *Providentissimus.*
(4) P. 384.
(5) P. 428.

Aussi, dans notre pays, d'ordinaire, les hommes de premier ordre joignent à la solidité du fond une grande élégance de forme. Le cardinal Meignan a traduit ses pensées dans un style sobre, net, distingué, et ce charme nouveau rend plus agréable une lecture que les idées faisaient déjà si attachante. Tant de qualités au point de vue de la science scripturaire et apologétique, au point de vue de l'histoire et de la piété n'ont point laissé le public indifférent, le succès a été et sera éclatant comme le mérite de cette œuvre magistrale.

Fr. Em. Janvier,
O. P.

Notre collaborateur, M. l'abbé Batiffol publie (n° de janvier 1893) une étude développée sur le livre de M. Funk : **Die apoltolischen Constitutionem** (Rottenburg, 1891).

L'histoire des institutions de l'ancienne Église a pour sources principales un petit nombre de documents d'ordre moitié liturgique, moitié disciplinaire, qu'il importe de connaître au mieux. Ces documents sont la *Didaché des douze apôtres,* dont la rédaction n'est pas postérieure aux dernières années du premier siècle (les critiques les plus difficiles la font contemporaine du règne d'Antonin) ; puis les *Canons du Pseudo-Hippolyte,* dont nous avons eu l'occasion de parler ici-même (*Revue biblique,* 1893, p. 42), œuvre contemporaine du pape Victor et des dernières années du deuxième siècle. Le groupe le plus récent est formé de huit livres des *Constitutions apostoliques* et des *Canons apostoliques,* groupe qui fait l'objet principal des recherches de M. Funk. Mais ces *Constitutions apostoliques* ne sont qu'une compilation ; l'étude de leurs sources s'impose donc, et cette étude doit faire passer sous nos yeux la *Didascalie des apôtres*, texte grec dont nous n'avons plus qu'une version syriaque et dont la composition remonte au troisième siècle ; puis ce *Règlement ecclésiastique égyptien,* que les Allemands appellent « Ægyptische Kirchenordnung », et qui est un remaniement des *Canons d'Hippolyte ;* enfin la *Didaché* elle-même. Entre la *Didaché* et les *Constitutions*, il y a ainsi toute une littérature dont les diverses pièces sont à classer.

1° Les *Canons* dits *d'Hippolyte.* M. Funk montre qu'ils ne sauraient être de saint Hippolyte : ni la doctrine christologique ni la doctrine pénitentielle de ces canons ne correspondent à l'état des controverses du temps du pape Calliste. Mais ce n'est point pour faire remonter ces canons du temps du pape Calliste (217-222) à l'époque du pape Victor (189-199) que M. Funk refuse de les attribuer à saint Hippolyte ; à ses yeux, les *Canons d'Hippolyte* ne sauraient être du commencement du troisième siècle. Et la raison principale est que l'opinion des critiques voit dans les *Canons d'Hippolyte* une source de l' « Ægyptische Kirchenordnung », et dans cette dernière une source du huitième livre des *Constitutions,* est le contraire de la vérité, ce huitième livre devant être tenu pour la source et de l' « Ægyptische Kirchenordnung » et des canons d'Hippolyte. Cet argument nous paraît fragile en regard de la solide argumentation par laquelle M. Achelis a montré que les canons d'Hippolyte concordaient étroitement avec la discipline, la liturgie, l'organisation en vigueur en Afrique et à Rome du temps de Tertullien. La conclusion personnelle de M. Funk est que les canons d'Hippolyte, loin d'être d'origine romaine, sont d'origine orientale, et que, loin d'avoir été une source des *Constitutions,* ils leur sont postérieurs ; ils sont ainsi à déplacer, ils sont postérieurs au quatrième siècle, et comme, une fois qu'on les a mis hors le temps qui les explique, on ne saurait en trouver aucun qui leur convienne exactement, M. Funk

est obligé d'en venir à cette conclusion, si c'en est une, qu'ils ne sont vraisemblablement pas antérieurs au sixième siècle ni postérieurs au quatorzième !

2° Le *Règlement ecclésiastique égyptien* (Ægyptische Kirchenordnung), texte copte, dépend du texte du Pseudo-Hippolyte dont il est un remaniement. L'auteur du huitième livre des *Constitutions apostoliques* a eu ce remaniement sous les yeux. M. Funk n'admet point cette filiation de texte : il maintient que le huitième livre des *Constitutions* est la source du *Règlement,* d'après le même raisonnement que plus haut; et, par suite, il rejette au delà du quatrième siècle la rédaction du règlement égyptien, deux conclusions qui ne paraissent pas fondées.

3° La *Didascalie des apôtres.* Il semble bien que M. Funk ait raison lorsqu'il signale chez saint Épiphane des citations de la *Didascalie* en des passages où l'on avait vu jusqu'ici des citations des *Constitutions apostoliques;* ce sera une preuve que, vers 375, le texte grec original de la *Didascalie* circulait encore dans les églises comme un texte dont « la plupart des catholiques mettaient l'authenticité en doute, mais qui était tenu pour non sans valeur, car il ne blessait en rien soit l'ordre établi, soit la foi reçue dans l'Église ». Ce sont les propres paroles d'Épiphane, dont on se demande comment elles ont pu être entendues des *Constitutions apostoliques !* M. Funck voit dans la *Didascalie* une œuvre catholique, où rien ne trahit aucune tendance judéo-chrétienne. L'auteur a eu pour sources la Bible, la *Didachè,* les épîtres de saint Ignace d'Antioche, sûrement; quelques autres écrits peut-être. Il a composé son œuvre en Syrie avant le milieu du troisième siècle, vraisemblablement dans les vingt-cinq premières années du siècle. Les six premiers livres des *Constitutions* sont une simple interpolation de la *Didascalie.* Sur ces divers points, M. Funk n'a fait que confirmer les opinions reçues, mais son argumentation est convaincante, établissant, comme il le fait, l'exacte concordance de la discipline de la *Didascalie* et de la discipline du commencement du troisième siècle, spécialement en tout ce qui concerne la hiérarchie cléricale et la procédure pénitentielle.

4° Pour M. Funk, les huit livres des *Constitutions apostoliques* ont un seul et même auteur, qui est celui qui a interpolé les épîtres de saint Ignace. L'identité de cet interpolateur et de l'auteur des sept premiers livres des *Constitutions* avait été déjà soutenue par M. Harnack : le huitième livre serait donc aussi à mettre au compte de ce compilateur inconnu. Il y a de sérieuses vraisemblances pour que cette identité soit réelle, mais elle souffre des difficultés, tenant sans doute au discernement des sources où le compilateur a puisé, et ces difficultés ne sont pas encore résolues.

Mais comment M. Funk peut-il traiter un pareil théologien de nicéen, fût-ce apollinariste? C'était en réalité un semi-arien, et, s'il a vécu, comme nous le croyons, à l'époque de Valens, un semi-arien arriéré. Bizarre écrivain que ce compilateur à qui nous devons les épîtres interpolées de saint Ignace, la *Didascalie* interpolée *des Apôtres,* la *Didachè* interpolée *des Apôtres*, toute cette littérature d'interpolations. Ce n'était pas un controversiste remaniant les vieux textes par intérêt de parti ou fabriquant des apocryphes pour les besoins d'une cause. Il rajeunissait les vieux textes innocemment. Les contradictions et les incohérences abondent dans son œuvre et témoignent de son peu d'esprit systématique. Il ne s'est même pas préoccupé de concilier les mœurs de son temps avec la discipline exprimée par les textes qu'il rééditait; et c'est ce qui pourrait lui faire prêter un parti pris d'archaïsme, qui semble en réalité fort éloigné de son caractère. Il a reproduit les textes anciens, en les expliquant comme il les entendait, et simplement pour édifier ses contemporains. C'était un entêté bien plus qu'un « tendantieux; » il détestait les hérétiques et conjurait les fidèles de se garder de leur commerce; quant à la doctrine antinicéenne qu'il professait, il la tenait pour

conforme à la doctrine des apôtres et ne pensait même pas à la défendre, si étroit était le milieu où il écrivait, et si tranquillement arien.

5° Les *Canons apostoliques* viennent confirmer cette appréciation. M. Funk, reprenant les vues de Drey et de Bickell, est d'accord avec eux pour reconnaître que l'auteur des *Canons apostoliques* dépend pour une part du texte des canons du concile d'Antioche de 341, et pour une autre part du texte des *Constitutions apostoliques*. Les *Canons* sont postérieurs à l'apparition des huit livres des *Constitutions :* comme elles, ils sont d'origine syrienne. L'auteur des *Canons* est-il le même que celui des *Constitutions?* M. Funk dit oui, et son opinion est hautement plausible. Par ailleurs, il n'y a pas de raison intrinsèque qui oblige à tenir la discipline des *Canons* pour postérieure au quatrième siècle. La rédaction des *Canons apostoliques* se place, à prendre les termes les plus éloignés, entre 341 et 378, entre le concile semi-arien d'Antioche et la mort de Valens, au plus beau temps de la théologie subordinatienne.

X.

REVUE DES REVUES.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, recueil trimestriel. Directeur : J. Halévy. Paris, Ernest Leroux, 1893, 1re année et janvier 1894.

Le nom de M. Halévy indique à lui seul le programme de la nouvelle revue, qui a parcouru brillamment le cycle d'une première année. Depuis que la tradition n'a plus dans la science sa place légitime, on a vu son autorité remplacée par une sorte d'opinion publique savante, dont les hypothèses se sont trop souvent imposées comme des dogmes. Il n'est pas facile de se soustraire à ce joug, et les plus indépendants finissent par courber l'échine. Que de fois le catholicisme n'a-t-il pas eu à souffrir des arrêts dédaigneux de la *critique!* Aussi ne devons-nous pas rester indifférents à la lutte que soutient M. Halévy, souvent seul contre tous, et quelquefois avec bonheur. Ne le prenons pas toutefois pour un défenseur de notre cause. Il déclare hautement ne poursuivre que la vérité scientifique, sans se préoccuper le moins du monde de l'accord possible de ses conclusions avec la tradition, et trop souvent, en effet, l'écart est considérable.

Mais, encore une fois, ce qui nous intéresse ici, ce qui nous encourage et peut souvent nous servir d'exemple, c'est l'usage de la raison scientifique contre des opinions arbitraires qui prétendaient se donner comme la science : en matière sémitique, cela s'appelait la petite église présidée par M. Renan. Peut-être pourrait-on ajouter que l'élément préservateur que nous trouvons dans la tradition catholique, M. Halévy le possède dans sa race. Une sorte d'intelligence instinctive du génie sémite l'a empêché d'admettre les opinions qui ne pouvaient atteindre la révélation biblique sans rabaisser le rôle des Sémites dans l'histoire.

On voulait que les Assyro-Babyloniens aient emprunté l'écriture à un peuple qu'on ne savait comment nommer, accadien ou sumérien, mais dont on voulait faire l'initiateur des Sémites.

M. Halévy, longtemps seul de son avis, soutenu ensuite par Stanislas Gugard, isolé de nouveau par la mort prématurée et violente de ce savant distingué, a gagné à sa cause Fried. Delitzsch et beaucoup d'autres avec lui.

S'il est facile de prévoir que les défenseurs du sumérisme ne rendront pas les armes,

il n'est pas moins aisé de conjecturer que les nouveaux bataillons iront grossir les rangs des anti-sumériens.

On s'était plu à montrer que les Hébreux n'avaient aucune notion de l'immortalité de l'âme, ou du moins des récompenses et des châtiments qui donnent à la doctrine de l'immortalité sa valeur morale : tout cela découlait d'un concept exagéré du matérialisme sémitique, que le génie grec pouvait seul vivifier de ses espérances eschatologiques. M. Halévy, — qui n'est pas de l'Institut, — se plaint du bruit que fit M. Renan pour l'empêcher de lire un mémoire contraire à la théorie rationaliste. L'épigraphie est en train de lui donner gain de cause.

Une théorie arbitraire morcelait la Bible, retardait la composition de la majeure partie du Pentateuque jusqu'au retour de la captivité, faisait, en somme, des Livres Saints le résultat d'une fraude gigantesque... N'était-ce pas contraire à l'honneur des Sémites? M.Halévy a pris cette théorie corps à corps et poursuit vigoureusement sa campagne. Enfin, même dans la géographie et l'ethnographie, il a voulu reculer le domaine des Sémites. Les Héthéens de la Bible, Rhétas des Égyptiens, Hatte des inscriptions cunéiformes, sont depuis quelques années fort à la mode. On leur attribuait les inscriptions de l'Asie Mineure, en particulier de la Cappadoce, dont le déchiffrement est encore à faire. Leur empire étant démesurément agrandi, on ne pouvait plus en faire une race sémite. M. Halévy les dédouble, il attribue à une race d'Asie Mineure les monuments dits Héthéens, mais il revendique le peuple des Khétas pour la civilisation sémitique (1), et étend ainsi la sphère d'influence de cette race jusqu'à l'Amanus.

Ces préambules ne sont pas trop longs, car les questions dont nous venons de parler reviennent constamment dans les premiers numéros de la *Revue sémitique*. M. Halévy a plusieurs *Delenda Carthago*, et le moindre détail d'épigraphie devient en ses mains un trait qu'il lance au moment le plus inattendu contre l'*école critique*. Il ne nous reste plus qu'à relever dans ce recueil les points les plus intéressants pour la Bible.

Les *Recherches bibliques*, commencées dans la *Revue des études juives*, se poursuivent par une étude (n° 26) sur les descendants de Sem et la migration d'Abraham, et par « Un gouverneur de Jérusalem vers la fin du quinzième siècle avant Jésus-Christ » (n° 27). Dans ce dernier mémoire, M. Halévy essaye de grouper les renseignements contenus dans les tablettes d'El-Amarna pour esquisser la physionomie d'Arad-Hiba, gouverneur de Jérusalem pour Aménophis IV. Ce fonctionnaire, dont la fidélité était suspecte au roi d'Égypte, finit probablement par succomber à la coalition de ses ennemis. Une de ses dépêches mentionne Zimrid de Lachis dont une lettre a été trouvée à Tellea Hesy par M. Bliss, et dont le présent numéro contient une traduction. Les Habiri sont les bandes de francs-tireurs cosséens envoyés par Burnaburyash, roi de Babylone, de la dynastie cosséenne. Le principal intérêt biblique de cette étude est la mention de la ville de *Zabub*, localité de la plaine philistéenne. M. Halévy conclut de l'existence de cette ville que le Baal-Zebub des Rois (II Rois, 1, 2-6), devenu le type du prince des démons dans l'Évangile, doit être regardé comme le Baal d'une ville, ainsi que tous les autres, et qu'il faut renoncer à l'étymologie de « seigneur des mouches » communément reçue.

Plus importante est l'étude sur « la Création et les Vicissitudes du premier homme (Gen., I-III) » qui remplit trois articles (n° 28 des *Recherches bibliques*). L'école cri-

(1) Cette théorie peut se concilier avec la Bible, au moins dans les termes de *civilisation* sémitique, dans le même ordre que pour les Phéniciens. Il ne faut pas oublier que, d'après la Bible, Sem et Cham étaient frères.

tique considère comme évident que ces trois chapitres proviennent de deux rédactions différentes, élohiste et iahwéiste, la discussion portant seulement sur l'ordre chronologique entre les deux rédacteurs. L'article analyse le récit biblique et tend à prouver que ni dans l'esprit, ni dans les particularités philologiques, on ne peut trouver trace d'une double rédaction, tout étant au contraire dans une étroite connexion.

M. Halévy me pardonnera d'entrer dans quelques détails en raison de l'immense intérêt du sujet. La durée de la masse chaotique n'est pas fixée. Le développement final eut lieu en sept journées divines dont la longueur n'est pas déterminée. L'esprit divin s'agitait sur les eaux, non pour les féconder, mais pour les aérer et les conserver dans un état de fraîcheur. La lumière du premier jour est latente dans tous les objets de la nature. Les êtres célestes ont été créés avec le ciel : c'est avec eux qu'Élohim délibère avant de placer sur la terre un représentant de la divinité.

Avant la création de l'homme, la terre était arrosée par un *flot* (*ed*, comparé à l'assyrien *édu*, ne peut signifier *vapeur*).

En décrivant le Paradis, l'auteur biblique « avait sous les yeux une sorte de carte primitive, traçant en gros la configuration des courants d'eau de la Chaldée ». Le point de départ des quatre fleuves répond à peu près au Schatt-el-Arab. Le Géhon pourrait être le golfe persique et le Pison le Ouadi-Rumma qui descend du Hidjaz septentrional et se jette dans le Schatt-el Arab.

« L'homme et la femme n'avaient à l'origine aucun sentiment de honte ». M. Halévy ne voit pas là « une marque particulière d'innocence, mais de civilisation peu développée ». Cette réflexion est étrange : toute la description ne vise-t-elle pas à faire considérer l'état qui a précédé la faute comme plus relevé? Et si la faute fait naître le sentiment de la honte, ne faut-il pas conclure que son absence résultait précisément de l'état d'innocence?

M. Halévy ne croit pas non plus que l'auteur biblique ait considéré l'homme avant la chute comme immortel (1) : en le menaçant de mort en cas de transgression, Dieu employait seulement une formule juridique. Mais alors il fallait exécuter l'arrêt après la faute, tandis que Dieu empêcha seulement l'homme de conserver son immortalité en mangeant de l'arbre de vie. L'interprétation traditionnelle sur ces deux points est donc bien l'interprétation obvie.

D'une manière générale, voici comment M. Halévy caractérise le récit : « L'auteur n'a jamais voulu faire autre chose qu'une allégorie représentant la tentation des appétits qui assaillent l'homme quand il se trouve dans un état d'aisance et de bien-être. Toute marche en avant dans la voie de la civilisation a son côté sombre et diminue dans l'homme la piété envers le Créateur, à proportion du sentiment d'orgueil et de suffisance qui s'éveille en lui jusqu'au point de lui enlever la tendance vers l'idéal placé en dehors de son égoïsme et de son désir de jouissance » (p. 39).

A ce compte, la portée morale de l'histoire primitive ne dépasserait pas celle de l'incident de Sodôme et ne contiendrait rien d'historique : inutile de faire remarquer que dans l'intention de l'auteur sacré, la tragique histoire de la chute en dit beaucoup plus. Plus loin, M. Halévy nous dira que l'auteur « veut être historien avant tout ». Tout en poursuivant ses gloses, M. Halévy n'a jamais perdu de vue son but principal : en terminant, il groupe les ressemblances qui montrent l'unité des trois chapitres, et montre que les particularités s'expliquent sans recourir à l'hypothèse de deux auteurs distincts.

(1) Et cependant il dit (p. 197) : « Adapa, fils de Yaou, qui devient mortel pour avoir commis un crime, et dont la peine, comme celle de l'Adam de la Genèse, est exprimée par les mots : Qu'il retourne à sa poussière. »

Mais la différence des noms divins? M. Halévy pouvait se contenter, pour résoudre l'objection, de remarquer que « nombre de textes offrent indistinctement, souvent dans le même verset, les deux noms divins à la fois, sans former cependant une classe particulière de documents », et que supposer la correction et l'interpolation pour résoudre cette difficulté, c'est recourir à un moyen infaillible, mais « absolument arbitraire ». Nous pouvons encore le suivre lorsqu'il affirme que l'auteur biblique « fait alterner les deux noms sans observer une règle stricte dans les intervalles, parce que l'emploi de l'un ou de l'autre de ces noms lui était devenu indifférent et ne présentait à son esprit que deux synonymes bons à varier les expressions, mais ne réclamant aucun soin particulier » (p. 101).

Toutefois, il a voulu expliquer pourquoi Elohim figurait dans le premier chapitre, Iahwé dans le second, et Iahwé Élohim dans la phase transitoire. Élohim est un nom collectif qui désigne « n'importe quel dieu, et le dieu du panthéisme »; le nom de Iahwé ne peut être appliqué « qu'au Dieu vrai et unique du système monothéisme ». Le premier est le plus ancien, parce qu'une notion vague et confuse de la divinité a dû précéder l'idée nette et correcte de Dieu. L'auteur de la Genèse, qui avait le sentiment de cette évolution (IV, 20) et qui *veut être historien avant tout,* a dû mentionner d'abord le nom d'Élohim; puis il a marqué l'identité d'Élohim et de Iahwé en employant Iahwé-Élohim et Iahwé seul.

L'explication de M. Halévy paraît reposer sur ce fait qu'un auteur strictement monothéiste a voulu conserver en même temps que dissimuler le souvenir de l'idolâtrie primitive qui répugnait complètement aux rapports qu'il suppose entre Iahwé-Élohim et le premier homme. Elle ne peut donc être acceptée tout entière. Il demeure vrai que le nom de Iahwé, étant d'origine plus récente, l'auteur l'a employé le second pour montrer que l'Élohim créateur était bien le Dieu unique connu d'Israël sous un nom particulier.

Relativement à l'origine du récit, M. Halévy voit entre l'épopée babylonienne et la Genèse des réminiscences non seulement orales, mais encore littéraires. Les raisons apportées en faveur du second point paraissent bien peu démonstratives. M. Halévy s'en sert néanmoins pour corroborer les arguments intrinsèques d'après lesquels il fixe la rédaction de notre document sous le règne de Salomon, à une époque où le babylonien n'était pas encore supplanté par l'araméen dans l'Asie Antérieure.

« Le modèle babylonien et la rédaction hébraïque sont l'un et l'autre deux œuvres d'art sans parallèle jusqu'à ce jour, dans lesquelles l'âme sémitique, à deux époques différentes de son évolution, prend l'élan le plus élevé dont elle est susceptible ».

Ame sémitique, loi inexorable de l'évolution, c'est fort bien, mais si le monothéisme hébreu est une exception parmi les Sémites, s'il n'a pu triompher, même parmi les Hébreux, comme M. Halévy le reconnaît, que par la réaction d'une élite contre les tendances de la foule, si cette élite proteste qu'elle ne fait que transmettre une vérité traditionnelle et révélée, ne vaut-il pas mieux reconnaître la transcendance d'un fait divin que de recourir à une évolution sans causes?

Les numéros d'octobre 1893 et de janvier 1894 contiennent des « Notes pour l'interprétation des Psaumes ». Nous ne pouvons suivre l'auteur dans ce détail. Les corrections proposées sont souvent heureuses; elles le seraient plus encore, si l'auteur s'était conformé plus strictement à son programme, opposé aux remaniements violents et peu réfléchis du système chirurgical de la critique moderne, et s'il s'était borné à circonscrire des changements de texte dans des limites plus étroites. Exemple : le psalmiste (22,18) rend le paroxysme du martyre par ces mots : *Je puis compter tous mes os;* les Septante disent : *Ils ont compté tous mes os :* ce qui, d'après M. Halévy

« offre une platitude évidente ». Il préfère l'hypothèse suivante : « Moi j'annonce (par des cris) toutes mes douleurs ». N'est-ce pas remplacer un trait sublime par une pensée quelconque? D'ailleurs le verbe *safar*, qui signifie ordinairement raconter avec calme, peut-il être dit des cris arrachés par la douleur?

Le numéro de janvier 1894 termine une étude de cinq articles sur « les deux inscriptions héthéennes de Zindjirli ». Elle a pour base la publication du comité oriental de Berlin (1).

Une copie de M. Halévy et des estampages de Euting. Ces deux inscriptions émanent l'une de Panamoa, l'autre de Barrekoub, princes locaux. On a trouvé au même lieu deux inscriptions araméennes qui émanent du même Barrekoub.

M. Halévy donne la transcription en caractères carrés, l'analyse et la traduction de ces documents. Il conclut que les Héthéens étaient un peuple sémite, que leur langue se rapprochait plus de l'hébréo-phénicien que de l'araméen (contre Nœldeke et D.H. Müller). Il constate la mention de deux dieux sémitiques inconnus jusqu'alors, Rekoubal et Or, sans parler de Cabires; il voit aussi dans ces documents du huitième siècle une claire mention de l'immortalité bienheureuse. Les spécialistes voudront étudier de près ce remarquable travail.

Les autres branches du sémitisme sont traitées avec distinction, l'arabe par M. Cl. Huart, l'assyrien par M. Alfred Boissier, l'éthiopien par M. Perruchon, etc. La bibliographie s'occupe très particulièrement de choses éthiopiennes : nous souhaitons qu'elle s'étende davantage.

Fr. M. J. Lagrange,
O. P.

Palestine Exploration Fund, *Quaterly Statement.*

Nous donnons ici en une seule fois le titre ou le résumé succinct des articles publiés par cette revue anglaise en 1892.

Janvier. — M. Frédéric Jones Bliss continue la relation des fouilles faites à Tel-el-Hésy pendant le printemps de l'année 1892. On a travaillé dans la partie nord-est du Tell, et l'on a enlevé les 5 pieds de décombres qui séparaient l'époque du royaume juif de l'époque précédente. Les découvertes ont été fort intéressantes et les objets trouvés nombreux, idoles, poteries phéniciennes, pressoirs à vin, bronzes variés, d'ustensiles de toute espèce, et surtout la fameuse tablette cunéiforme, interprétée d'abord par le professeur Sayce, puis par le R. P. Scheil.

M. Schick, dans ses lettres, donne le tracé du chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, avec quelques renseignements sur sa construction et son organisation. — Ensuite il répond à cinq objections que M. Hanauer avait faites contre le site traditionnel du Calvaire, et il termine par cette phrase soulignée : « Ma conviction est que cette question ne pourra jamais être déterminée d'une façon satisfaisante par la controverse, mais seulement par les excavations ». Telle n'est pas notre opinion : la question de l'emplacement du Calvaire est, selon nous, définitivement tranchée, et il est bien là où la tradition le place depuis dix-huit siècles.

Suivent l'interprétation de la tablette de Tell-el-Hésy dont j'ai parlé, par le Pr Sayce, puis quelques mots du même sur la lecture d'une inscription gravée sur un grain de collier que le Pr. T. F. Wright, de Cambridge, a trouvée à Jérusalem. L'alphabet

(1) Mittheilangen aus den orientalischen Sammlungen. Heft XI, Auspabungen in Sendschirli, I. Einleitung und Inschriften mit 1 karte und 8 Tafeln. Berlin, W. Spemann, 1893.

serait celui de l'inscription de Siloé, et on a lu *Netseg*. Enfin il propose un nouvel emplacement pour Kiriath Sepher, appelée aussi Kiriat Sannah ou Debir. (Jos., xv, 15, 49). Ce serait entre Geth et Beth Semesh.

Le Rév. Georges E. Post continue le récit de son voyage à Palmyre, intéressant surtout pour les botanistes.

Observation sur la force et la pression des vents à Saron de 1880 à 1889.

M. Charles Fox étudie la latitude du mont Horeb, et ensuite fait plusieurs remarques et questions sur des articles du *Quaterly Statement*.

Le Rév. J.-E. Hanauer parle des pluies de boue, *mud showers*, et de leurs effets sur les constructions en Palestine.

Le Rév. W.-F. Birch revient sur la topographie de l'ancienne Jérusalem, et place Zion ou Acra, au sud du Temple, contrairement à M. Charles Wilson, qui les mettait au nord.

Le Rév. chanoine Brownlow a l'espoir, en se servant du Martyrologe romain et des Bollandistes, de pouvoir identifier les saints marqués avec un point d'interrogation dans le Calendrier maronite. Il propose ces identifications dont plusieurs paraissent bien douteuses.

Notes du major Conder sur le *Quaterly Statement*.

A propos de « la tombe de Notre Seigneur », M. R.-F. Hutchinson a trouvé du nouveau. Elle est infailliblement, ainsi que le Calvaire, au sud du tombeau de la Vierge, dans la vallée du Cédron, et cela pour quatre raisons. C'est une page curieuse à lire.

Comme suite, il est aussi curieux de voir les lettres adressées au *Times* pour le rachat du Saint-Sépulcre: mais cette fois de celui qui est au nord et auquel Gordon a donné son nom *Gordon's Tomb*.

Avril. — M. Frédéric Jones Bliss poursuit toujours ses fouilles à Tell-el-Hésy, et les récits, plans, vues et spécimens de choses trouvées sont fort instructifs. Tout ce qu'il a trouvé dans la fin de l'année 1892, remonte aux quinzième et seizième siècles avant J. C.

M. Schick nous offre ses réflexions sur l'emplacement du Calvaire. Il remonte jusqu'à l'automne de l'année 1846, époque à laquelle il est arrivé à Jérusalem. Il nous résume tout ce qui s'est fait et dit autour du Calvaire et du Saint-Sépulcre depuis ce temps-là. Il avoue que de 1847 à 1883 il n'a pas cru à l'authenticité de l'Église du Saint-Sépulcre, mais il reconnaît s'être trompé. Il réduit à deux les objections sérieuses que l'on peut faire, et les résout. Ensuite il dit quelques mots sur les tombeaux des prophètes, sur ce que l'on avait espéré trouver en construisant le chemin de fer, sur des souterrains et aqueducs nouvellement découverts à la colonie allemande, sur le *Seb'a Rujûm* dont il avait déjà parlé à la p. 22 du *Quaterly Statement* de 1890, sur les débris trouvés auprès du *Sanatorium* de la Mission protestante, et enfin sur le Khirbet Ras-el-Alweh et le Burj-el-Tut.

M. Robinson Lees traite des antiquités découvertes à Césarée, d'un tombeau avec inscription dans le jardin russe de Gethsémani (Cf. *Revue biblique*, 1892, déc., p. 568), et sur un pavement en mosaïques, également chez les Russes, au mont des Oliviers. (Cf. *Revue biblique*, 1893, avril, p. 241).

Le Rév. J.-E. Hanauer écrit une lettre sur une église du moyen âge, dédiée à Saint-Martin, qu'il aurait retrouvée à Jérusalem, et sur les maladreries.

M. James Glaisher continue ses observations sur les vents à Sarona, et le Rév. George E. Post son voyage vers Palmyre avec le même succès botanique. Le nombre des plantes recueillies et cataloguées atteint 307.

M. Charles W. Wilson répond à M. Birch et maintient l'emplacement d'Acra au nord du Temple.

Le major Conder intitule : *Sinai and Syria before Abraham* une étude sur des inscriptions assyriennes trouvées par M. de Sarzek, il y a deux ans, à Tell Loh, en Babylonie, à l'est du canal qui joint le Tigre et l'Euphrate. Les rapports nombreux, selon lui, avec les Juifs et ce pays y sont indiqués.

Il ajoute quelques mots sur une inscription grecque découverte il y a longtemps par M. de Saulcy au mont des Oliviers, sous l'église de l'Ascension. Le R. P. Germer-Durand l'avait récemment publiée et interprétée dans la *Revue biblique* (1892, Décembre, p. 572, n° 17).

Juillet. — M. Schick ajoute encore quelque chose à ses nombreux travaux sur les enceintes de Jérusalem, et nous donne un tracé du second mur, qui laisse l'église du Saint-Sépulcre en dehors, et paraît vrai dans son ensemble. Il donne ensuite un vocabulaire complet des termes arabes employés pour les constructions, les pierres, les instruments; puis une notice sur les ruines de *Jubeiah*, au-dessus de Kolonieh. Les deux pierres, servant pour un pressoir à huile, dont il parle, se rencontrent fréquemment en Palestine.

M. Philip J. Baldensperger nous donne en 35 questions et réponses un bref, mais intéressant Folklore des paysans de la Palestine.

Le Rév. George-E. Post raconte une expédition dans le Liban, l'Anti-Liban et à Damas. Tout se résume à des études botaniques, mais elles sont fructueuses. 105 plantes, appartenant à 34 familles, y sont cataloguées.

Le Rév. prof. Sayce donne l'interprétation de deux inscriptions phéniciennes trouvées sur un vase à anses, au pied du Haram, sous Jérusalem; puis il fait les rapprochements historiques relatifs à ces inscriptions.

Notes météorologiques de M. James Glaisher sur Jérusalem.

Le major Conder propose 72 identifications pour les villes de la liste de Shishak, publiée par M. Brugsch et par M. Maspéro. Il s'agit des places conquises par Shishak sur Rehoboam.

La plupart de ces identifications sont très admissibles. — Ensuite il donne une intéressante étude sur ce qu'il appelle : « Recent Hittite Litterature » avec un tableau comparé des signes hittites et cypriotes.

Pour terminer, un mot et deux vues du puits de Jacob par M. G. Robinson Lees.

Les lettres de M. Schick portent les titres suivants : I. *Ancienne Jérusalem, une cité exceptionnelle*, c'est l'état de Jérusalem, au retour de la captivité d'après la Bible et le Talmud. — II. *Église de Saint-Martin à Jérusalem :* nouveaux détails sur ce monument que M. Hanauer avait déjà signalé. — III. *Tombeau de Talatha à Jaffa.* En relatant les tombes et pierres avec inscriptions qui se trouvent là, M. Schick mentionne une longue inscription « en lettres très petites » sur laquelle les opinions, ajoute-t-il, sont différentes. C'est, sans aucun doute, une inscription phénicienne, que le R. P. Lagrange a reproduite et interprétée dans la *Revue biblique*, 1892, avril, p. 275-281. — IV. *Collection d'antiquités du baron Ustinoff à Jaffa.* Quelques spécimens seulement : les inscriptions sont mal reproduites. — V. *Excavation au nord de Jérusalem.* — Déjà publié dans la *Revue allemande de Palestine*, t. II; la *Revue biblique* en a parlé (octobre 1893, p. 633).

Le Rév. J.-E. Hanauer communique quelques détails sur les églises de Saint-Martin et de Saint-Jean à Jérusalem.

M. le professeur Clermont-Ganneau donne une note sur un ancien poids trouvé à Gaza. Ce poids fait partie de la collection du curé grec de Gaza. Les détails ont été

fournis par M. l'abbé Chabot, qui faisait partie des élèves de l'École Saint-Étienne en 1892-1893, et qui les a relevés au cours de l'un de nos voyages.

M. Philip J. Baldensperger a étudié la religion des paysans en Palestine, et offre le résultat de ses études sous forme de questions et réponses. C'est intéressant et nouveau.

Le major Conder nous raconte quelle fut la dot offerte par Dusratta, roi de Mitani, à Aménophis III, pour sa fille Tadukhepa. C'est une note sur la tablette B 26 de la collection de Tell Amarna. Il ajoute quelques remarques sur le *Quaterly Statement* du mois de juillet.

Le Rév. W.-F. Birch réplique à M. Wilson, et prétend toujours que Zion (ou Aera) Gihon et Mello sont au sud du Temple.

Le pavage du Temple par M. Tenz, les découvertes faites le long du chemin de fer de Saint-Jean d'Acre à Damas par M. Schumaker, et un rapport météorologique sur l'année 1883 à Jérusalem par M. James Glaisher, terminent le numéro et l'année.

REVUE DE L'ORIENT LATIN.

L'année 1893 a vu renaître, pour ainsi dire, une œuvre bien importante et justement estimée. C'était l'œuvre entreprise par la *Société de l'Orient latin* sous la présidence et la direction de M. le comte Paul Riant, membre de l'Institut, pour publier tout ce qui avait trait à l'Orient latin, à son histoire religieuse, civile et militaire. La mort du comte Riant avait fait craindre de voir cesser cette publication. Heureusement les craintes étaient vaines. Elle réapparaît avec une nouvelle vigueur sous le titre : *Revue de l'Orient latin*, publiée sous la direction de MM. le marquis de Vogué et Ch. Schefer, membres de l'Institut, avec la collaboration de MM. A. de Barthélemy, de l'Institut; J. Delaville Le Roulx; L. de Mas Latrie, de l'Institut; Paul Meyer, de l'Institut; E. de Rozière, de l'Institut; G. Schlumberger, de l'Institut. Ces noms en disent assez sur les espérances qu'elle nous fait concevoir. Le secrétaire est M. C. Kohler, et la publication se fait chez Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte. La *Revue de l'Orient latin* paraît tous les trois mois en numéros de 10 à 12 feuilles; abonnement : Paris, 25 francs; Départements 26 francs; Étranger 27 francs.

Voici les sommaires des deux premiers numéros :

N° 1. — *Le Comte Riant*, par M. le marquis de Vogué. — *Les Patriarches latins de Jérusalem*, par M. de Mas Latrie. — *L'Ordre de Montjoye*, par M. Delaville Le Roulx. — *Actes passés à Famagouste*, par M. Desimoni. — *Éclaircissements sur quelques points de l'histoire de l'Église de Bethléem-Ascalon.*

N° 2. — *Bulles et sceau des rois Léon II (I) et VI (V)* d'Arménie, par G. Schlumberger. — *Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, évêque de Saintes* (1461), par C. Coudere. — *Actes passés à Famagouste*, par C. Desimoni. — *Liste des métropolitains et évêques grecs du Patriarcat de Constantinople*, par H. Omont.

Fr. Paul-M. Séjourné,

des Frères Prêcheurs.

PUBLICATIONS RÉCENTES.

Abcarius. — *English-Arabic dictionary.* 3. Edition abridged and revised. Beirut, 1892. — 15 *s.*

Adams (**M.**). — *The creation of the Bible*, Boston, 1893. In-8°. — 7 *s.* 6.

Addis (**W.-E.**). — *The documents of the Hexateuch,* translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. Part. 1. The oldest book of Hebr. history. London, 1892, Nutt. In-8°, XCIV-236 p. — 10 *s.* 6.

Adeney (**W.**). — *Ezra, Nehemiah, and Esther.* London, 1893, Hodder. In-8°, 388 p. — 9 *fr.* 40.

Adone (**L.**). — *La Cosmogonia mosaica al tribunale della scienza moderna.* Napoli, 1892. In-8°, 112 p.

Albanès (l'abbé). — *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France.* Départements. Tom. XV, Marseille (Mss. hébreux et arabes). Paris, 1892. Plon. In-4°, XI-574 p. — 15 *fr.*

André (**Tony**). — *L'Esclavage chez les anciens Hébreux.* Étude d'archéologie biblique. Paris, 1893, Fischbacher. In-8°, 199 p. — 3 *fr.* 50.

Angelina (**Nic.**). — *Il Pentateuco di Mose :* studio storico. 2 A Parte. (Dalla vocaz. d'Abramo alla sua morte). Cremona, 1893, Ronzi. In-4°, 62 p. — 1 *fr.*

Bacher (**Wil.**). — *Die jüdische Bibelexegese vom Anfange d.* 10 *bis yum Ende d.* 15 *Jahrh.* Trier, 1892, Mayer. In-8°, III-102 p. — 2 *m.*

— *Die Bibelexegese der jüdischen Religions philosophen des Mittelalters vor Maimuni.* Strassburg, 1892, Trubner. In-8°, VIII-156 p. — 4 *m.*

Bachmann (**J.**). — *Präparation und Commentar zum Jesaja m. wortgetreuer Uber-setzung.* 1 Heft. Kap. 1-6. Berlin, 1892, Mayer. In-8°, 90 p. — 1 *m.* 40.

Baer (**S.**). — *Liber Samuelis.* Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, et notis criticis confirmavit. Lipsiæ, 1892, Tauchnitz. In-8°, IV-156 p. — 1 *m.* 50.

Baethgen (**Fried.**). — *Die Psalmen uberset und erhlärt.* Gottingen, 1892, Vandenhoeck. In-8°, XLIV-451 p. — 8 *m.* 20.

Balian (**T.**). — *Das heilige Land, illust.* 1 Bd., 1 Th. St. Berberian, 1892. 80 p. Armenisch. 2 Bande zusammen, P. 30.

Balling (**C.**). — *Jerusalems Tempel.* Med et Grundrids af Tempel-pladren. Odense, 1892. In-8°, 18 p.

Bar-Bahul. — *Lexicon syriacum* edit. Duval. Fascic. 3. In-4°, 1892. — 20 *fr.*

Basola (**Ett.**). — E Guido Coen Rocca. — *Dell' Agricoltura presso gli antichi Ebrei :* monografia, con prefazione di C. Levi. Venezia, 1893, Visentini. In-8°, 82 p.

De Bazelaire (**Léonie**). — *Chevauchée en Palestine.* 5e édit. Paris, 1892. In-8° illustré, 1892, 268 p. — 5 *fr.*

Belsheim (**J.**). — *De gammeltestamentlige Skrifters Trovœrdighed og Oprindelse.* Sex Foredrag. Kristiania, 1892, Malling. In-8°, III-146 p. — 1 *kr.* 30.

Berger (**Phil.**). — *Histoire de l'écriture dans l'antiquité.* 2e édit. Paris, 1892, Hachette. In-8°, XXIV-389 p. illust. — 10 *fr.*

Berger (S.). — *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament.* Paris, 1893, Klincksieck. In-4°, 38 p.

— *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia.* Nancy, 1893, Berger. In-8°, XII-61 p.

— *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge.* Nancy, 1893. Berger. In-8°, XXIV-443 p. — 10 *fr.*

Bergstrom (L.). — *Om Moseböckernas uppkomst. Oversikt över den s. k. Pentateuk-kritikens historia.* Uppsala, 1892. In-8°, 36 p. — 0 *k.* 35.

Bertheroy (Jean). — *Femmes antiques.* La légende, l'histoire, la Bible. Paris, 1892, Conquet. In-8°, XII-148 p. illust. — 40 *fr.*

Best (Phil.). — *De Cypriani quæ feruntur metris in Heptateuchum.* Marburg, 1892, Friedrich. In-8°, 59 p.

Bettany (G.). — *A Sketch of the History of Judaism and Christianity, in the light of modern research and criticism.* London, 1893, Ward. In-8°, 458 p. — 3 *s.* 6.

Bezold (Ch.). — *Oriental Diplomacy* : being the transliterated text of the cuneiform despatches between the Kings of Egypt and Western Asia in the XVth century before Christ, discovered at Tel el-Amarna, and now preserved in the Britisch Museum. With full vocabulary, grammatical notes, etc. London, 1893, Luzac. In-8°, XLIV-124 p. — 18 *s.*

Bissell Edwin Cone. — *Genesis printed in colocus.* Showing the original sources from which it is supposed to have been compiled. Hartford, 1892, Belknap. — 1 *dol.* 25.

Black (J. S.). — *Book of Judges.* With map, introduction and notes. London, 1892, Camb. In-8°, 112 p. — 1 *s.*

Blake Buchanan. — *How to reade the prophets.* 3, Jeremiah. Edinburgh, 1892, Clark. In-8°, 282 p. — 4 *s.*

— *How to read Isaiah.* 2e édition. Edinburgh, 1892, Clark. In-8°, 186 p. — 2 *s.* 6.

Bottcher (V.). — *Jesajas Weissagungen, das Buch e. einzigen Propheten, aus den ursprungl. Bestandteilen der grundsprache im Anschluss an die durchgesehene Lutherbibel überset u. m. Erlautergn verschen.* Frankenberg, 1892, Rossberg. In-8°, IV-179 p. — 2 *m.* 40.

Brathe (E.).— *Das neu entdeckte* IV. *Buch des Danielcommentars von Hippolytus. Nach d. Originalteste d. Entdeckers B. Georgiades z. erst. Male. vollst. hersg.* Bonn, 1892, Cohen. In-8°, X-50 p. — 1 *m.* 80.

Bruston. — *De l'importance du livre de Jérémie dans la critique de l'Ancien Testament.* Montauban, 1893, Granié. In-8°, 118 p.

Catergian. — *De fidei symbolo, quo Armenii utuntur, observationes.* Opus posthumum. Wien, 1892, Kirsch. In-8°, 53 p. — 3 *m.* 60.

Consorti Giusep.-Mar. — *Il Cristo et la sua chiesa in ciascun libro dell antico testamento* : osservazioni che tomar possono utili ad amatori di studi biblici massime agli ebrei e adaltri i quali ammettono la rivelazione, ma falsamento la intendono. Napoli, 1892, tipogr. dell' Unione. In-8°, 347 p. — 3 *lire.*

Cooke (G.). — *The history and song of Deborah* : Judges 4 and 5. London, 1892, Frowde. In-8°. — 1 *s.* 6.

Cooper (T.). — *Evolution, the stone book, and the Mosaic record of creation.* London, 1892, Hodder, In-8°, 200 p. — 1 *s.* 6.

Copinger (W.). — *Incunabula biblica,* or the first half century of the latin Bible, being a bibliographical account of the various editions of the latin Bible between

1440 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the sixteenth century. London, Quaritch. In-fol. x-226 p. 54 pl. — 72 *fr.*

Copinger (**W.**). — *Catalogue of the Copinger collection of editions of the latin Bible, with bibliographical particulars.* Manchester. In-4°, VIII-39, p. 9 pl.

Couderc. — *Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart,* publié avec une notice sur sa vie. Paris, 1893, Leroux. In-8°, 113 p. — 5 *fr.*

Dalman (**G.Herm.**).— *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine.* Leipzig, 1892 Ackermann. In-8°, 60 p.

Dausch (P.). — *Die Schriftinspiration.* Eine Biblische-gesch. studie. Freiburg im Brisg., 1892, Herder. In-8°, VII-241 p. — 3 *m.* 50.

Dawson (**J.**). — *Modern science in Bible lands;* with maps and illust. Popular edit. revised. London, 1892; Hodder. In-8°, 400 p. — 6 *s.*

Delfour L. C. — *La Bible dans Racine.* (Thèse). Paris, 1892, Leroux. In-8°, XXVI-261 p.

Delisle (**L.**). — *Incunabula biblica,* or the first half century of the latin Bible, being a bibliographica account of the various editions of the latin Bible between 1440 and 1500, with an appendix containing a chronological list of the sixteenth century, by W. Copinger. *Compte rendu.* Paris, 1893. Imprim. nationale. In-4°, 17 p. (extr. du *Journal des savants*).

Delitzsch Fz. — *Messianske spadomme i historick rækkefolge.* Oversat af T. K. Staksnœs. Med forord af prof. dr. Blix. Kristiania, 1892, Steen. In-8°, VII-144 p. — 1 *kr.* 60.

Delitzsch Fy. — *Ere Jordene Guds udvalgte Folk?* Kjobenhavn, Schonberg. In-8°, 54 p. — 0 *kr.* 85.

Dillmann (**Aug.**). — *Die Genesis,* v. der 3 Aufl. an erklart. Leipzig, 1892, Hirzel. In-8°, XXIII-479 p. — 7 *m.* 50.

Driver (**R.**). — *Introduct. to the litter. of the old testam.* th., edit. Edimburgh, 1893, Charka. In-8°, 579 p. — 12 *s.*

Edersheim (**A.**). —*Israel under Samuel, Saul og David til Salomo.* Autoriseret oversœttelse ved Gjerlow. Christiana, 1891. Steen, In-8°, XII-190 p. — 1 *kr.* 60.

— *Israel i Kanaan under Josva og dommerne,* Autoriser et oversœttelse ved R. Gjerlow. Christiania, 1891, Steen. In-8°, XIII-176 p. — 1 *kr.* 60.

Esscher (**Karl.**). — *Abraham det israelitisaa folkets religiose och nationele stamfader.* En historik-kritisk undersökning. Lund, 1892, Collin. In-8°, 197 p. — 1 *kr.* 75.

Evetts. — *New light on the Bible and the holy Land; being an account of some recent discoveries in the East.* Illust. London, 1892, Cassel. In-8°, 48 p. — 21 *s.*

Faye (**Eug. De**). — *Les Apocalypses juives.* Thèse. Lausanne, 1892, Bridel. In-8°, 226 p.

Finne (**E.**). — *Kart over Palæstina til skolbrug.* 3 Opl. Bergen, 1892, Beyer. — 2 *kr.* 50.

Fischer (**Fry.**). — *Biblischer citatenschatz.* Eine vollstand., lexikalisch geordn. Sammlg. v. citaten a. dem altem und neven Testament. Leipsig, 1892, Malende. In-8°, 162 p. — 1 *m.* 50.

Forbes. — *The holy city Jerusalem :* its topography, walls, and temple; a new light on an ancient subject. Chelmsford, 1892, Durrant. In-8°, 80 p. — 3 *s.*

Fourrière (**E.**). — *Homers Entlehnungen aus dem Buche Judith.* Autoris. Uberset. v. Endler. Teplity, 1892, Becker. In-8°, VI-IV-96 p. — 1 *m.*

Frank (**Ad.**). — *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux.* Paris, 1892, Hachette. In-8°, VI-318 p. — 7 *fr.* 40.

Freimann. — *Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese.* 1 Heft. Des Gregorius Abul-

farag, gen. Bar-Hebraus, Scholien zum Buche Daniel. Hersg., übers, u. mit Anmerk. verschen. Brünn, 1892, Epstein. In-8°, 74 p. — 2 *m.*

Freund (**Marx.**). — *Präparationen zum alten Testament.* — *Präparationen zu den Büchern Samuelis.* Leipzig. 1892, Violet. In-8°.

Geikie Cunningham. — *Det heliga landet och bibeln.* Ofv. fran eng. originalet. Göteborg, 1892, Hedlund. In-4°, XII-722 p. — 10 *kr.* 50.

Gess (**W. F.**). — *Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel.* Basel, 1892, Reich. In-8°, XX-438 p. — 8 *fr.* 50.

Glassberg (**A. J.**). —*Die rituelle Circumcision.* Berlin, 1892. In-8°, XIX-312 p. — 4 *m.*

Gottschick. — *Die Bedeutung der historisch kritischen Schriftforschung f. die evangelische Kirche.* Freiburg im Brisg. 1892, Mohr. In-8°, 32 p. — 0 *m.* 80.

Graetz (**H.**). — *Emendationes in plerosque sacræ scripturæ veteris testamenti libros secundum veterum versiones necnon auxiliis criticis cæteris adhibitis.* Ex relicto defuncti auctoris manuscripto edidit Bacher. Fasc. 1. Jesaiæ prophetæ librum et Jeremiæ libri cap. I-29, cum supplement. ad reliquam Jeremiæ libri partem continens. Breslau, 1892. In-8°, III-60 p.

Granclaude (**E.**). — *La Question biblique, d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens.* Paris, 1893. Lethielleux. In-16, 91 p. — 1 *fr.*

Grau. — *Zur Inspirationslehre und z. ersten Kapitel der Bibel.* Leipzig, 1892, Richter. — 0 *m.* 40.

Grünwald. — *Ueben den Einfluss der Psalmen auf die christliche Liturgie und Hymnologie mit stter Rucksichtnahme auf talmudische-midraschische Literatur.* H. Frankfurt am Main, 1893, Kaufmann. In-8°, p. 69 à 124. — 2 *fr.* 75.

Guffroy (**Maxime**). — *Six mois au Liban*, 2e édition. Marseille, 1892, Achard. In-8°, 106 p.

— *Voyage à Jérusalem,* Épilogue de six mois au Liban. Paris, 1892, Le Bailly. In-8°, 32 p.

Hamburger (**J.**). — *Real-Encyclopädie f. Bibel und Talmud.* Wörterbuch zum Handgebrauch für Bibelfreunde, theologen, Juristen etc. Leipzig, 1892. In-8°, IV-156 p.

Harper (**H. A.**). — *From Abraham to David :* The story of their country and times, with illustration by the author. London, 1892, Percival. In-8°, 234 p. — 3 *s.* 6.

Harper (**Robert**). — *Assyrian and babylonian letters*, belonging to the *K* collection of the british Museum. Part 1. Chicago, 1892, University press. In-8°, XVI-116 p. — 1 *l.* 5 *s.*

— *The expedition of the babylonian exploration fund. A,* New-York. *B,* Aleppo to Baghdad. *C,* Baghdad to Niffer : The old and new Testament student. XIV-160-5 p.; 213-7 p. ; XV-12-6 p.

Hastings (**L.**). — *Er Bibelen en sand Bog?* Christiania, 1891, Walle. In-8°, 31 p.

Haug (**Karl.**). — *Die autorität der heil. Schrift und die Kritik nach d. Schrift u. d. Grunds Luthers dargestellt.* Strassburg. In-8°, VIII-91 p. — 1 *m.* 50.

Haupt Erich. — *Die Bedeutung d. heil. Schrift f. d. evangel. Christen.* Bielefeld, Velhagen. In-8°, 96 p. — 0 *m.* 80.

Henke (**O.**). — *Der Sabbatismus.* Eine judaist. Reliquie in d. christl. Kirche. 3 Aufl. Barmen, 1892, Klein. In-8°. XX-119 p. — 1 *m.* 60.

Henne am Rhyn. — *Kulturgeschichte des judischen Volkes von den ältesten zeiten bis zur Gegenwart.* Iena, 1892, Costenoble. In-8°, XV-523, — 10 *m.*

Hervey (**A. C.**). — *The Books of Chronicles in relation to the Pentateuch and the higher criticism.* London, 1892. In-8°. — 2 *s.*

Hjelt (**A.**). — *Études sur l'hexaméron le Jacques d'Édesse, notamment sur les notions géographiques contenues dans le 3e traité.* Texte syriaque publié et traduit. Helsingfors, 1892. In-4°, 79 p.

Hoberg (**G.**). — *Die Psalmen d. Vulgata, übersety, und nach dem Literalsinn erklärt.* Freiburg im Br. 1892, Herder. In-8°, XXXII-389 p. — 8 *m.*

Hollensteiner (**K.**). — *Bogernes Bog, dens Oprindelse, Indhold, Historie og Betyd ning.* Oversat og bearbejder ved A. Mortensen. Christiania, 1892, Steen. In-8°, 211 p. — 2 *r.*

Hommel Fritz. — *Der babylonische Ursprung der ägyptischen Kultur.* München, 1892, Franz. autogr. In-4°, VII-68 p. — 5 *m.*

— *Aufsätge und Abhandlungen arabitisch-semitologishen Inhalts.* Erste Halfte. München, 1892, Franz. In-8°, 128 p. — 8 *mark.*

Horton (**F.**). — *Revelation and the Bible :* an attempt at reconstruction. London, 1892, Unwin. In-8°, 400 p. — 7 *s.*

Hughes (**N. C.**) — *Genesis and geology :* the harmony of the scriptural and geological records. 2 édit. New-York, 1892, Pott. In-8°, VIII-142 p. — 50 *c.*

Ibn Doukmak (1406). — *Description de l'Égypte publiée d'après le manuscrit autographe, conservé à la bibliothèque khédiviale* (texte arabe). Le Caire, 1893, imprim. khédiv. In-8°. — 7 *fr.*

Johnson (**G. E.**). — *The Book of Joshua.* With notes and explanations. London, 1892, Nisbet. In-8°, 104 p. — 1 *s.*

Jullien (**M.**). — *Sinaï et Syrie.* Souvenirs bibliques et chrétiens. Lille, 1893, Desclée. In-8°, 296 p. et grav. — 3 *fr.*

Kamphausen (**A.**). — *Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung.* Ein Vortrag. Leipzig, 1892, Hinrichs. In-8°, VI-46 p. — 1 *m.* 20.

Kean (**J.**). — *Among the holy Places :* a pilgrimage through Palestine. London, 1892, Unwin. In-8°, 382 p. — 7 *s.* 6.

Keil (**C. Fr.**). — *Kommentar til Genesis* overrat af Heltberg. Christiania, 1892, Commermeyer. In-8°, XXV-334 p. — 6 *kr.*

Kellogg. — *The Genesis and growth of religion.* The Stone Lectures for 1892, at Princetown theological Seminary, New Jersey. London, 1892, Macmillan. In-8°, 284 p. — 6 *schil.*

Kirkpatrick (**F.**). — *The doctrine of the prophets;* the Warburtonian Lectures for 1886-1890, London, 1892, Macmillan. In-8°, 540 p. — 6 *s.*

Kirste (**J.**). — *Die Bedeutung der orientalischen Philologie.* Eine Antritts-Vorlesung. Wien, Hölder, 1892. In-8°, 16 p. — 40 *kreutz.*

Kitchin (**J.**). — *The Bible student in the British Museum.* A descriptive guide to the principal antiquities, which illustrate and confirm the sacred history. 2 edit. revised in accord. with the late rearrangement of the assyrian and egyptian rooms. London, 1892, Cassel. In-8°, 88 p. — 1 *s.* 4.

Klein (**G.**). — *Star Gamla Testamentets moral verkligen pa barbarernas utvecklingsskede?* Föredrag öfver Letourneaus bok « Moralens utveckling, » hallet i Vetenskapsakademiens hörsal den 13 janv. 1892. Stockolm, 1892, Bonnier. In-8°, 30 p. — 0 *k.* 50.

Kœlling (**W.**). — *Die Lehre von der Theopneustie.* Breslau, 1892, Dülfers. In-8°, XVI-470 p. — 7 *m.* 50.

Kortleitner (**F. X.**). — *Canticum Canticorum explicatum et præcipue ad historiam eccl. applicatum.* Innsbrück, 1892. In-8°, VIII-102 p.

Kutna (**S. N.**). — *Die Schöpfungslehre der mosaischen Urkunde innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Przemysl, 1892. In-8°, 70 p.

De Lagarde (**G.**). — *Psalterii græci quinquagena prima* a P. de L. in usum scholarum edita. Göttingen, 1892, Dieterich's Sort. In-4°, IV-66 p. — 5 *m.*

Laing. — *Human origins.* London, 1892, Chapman. In-8°, 430 p. — 3 *schil.* 6 *d.*

Laroche. — *Questions chronologiques, concernant la première carte historique.* Chronologie des Israélites; chronologie des Égyptiens; l'Exode. Angers, Lachèse. In-8°, 176 p., pl.

Larsen (**A. C.**). — *Salomos Hojsang, oversat og fortolket.* Kjobenhavn, 1892, Philipsen. In-8°, 110 p.

Leeuwen (**Van**). — *Bijbelsche godgeleerdheid.* 1. De leer aangaande God. Utrecht, 1892, Breijer. In-8°, VIII-208 p. — 2 *fl.*

Lelorrain (**Charles**). — *Le Polythéisme juif et chrétien.* Epinal, 1892, Bussy. In-8°, 164 p.

Lilly (**W.**). — *On Shibboleths.* London, 1892, Chapman.

Lods. — *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire.* IX. 3. Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à saint Pierre. Paris, 1893, Leroux. In-4°, pag. 217 à 335. — 40 *fr.*

Lods (**Ad.**). — *Le livre d'Hénoch.* Fragments grecs découverts à Akhmim (haute Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés. Paris, 1892, Leroux. In-8°, LXVI-198 p.

Loisy (**abbé**). — *Histoire critique du texte et des versions de la Bible.* 1. Le texte hébreu de l'Ancien Testament. Amiens, 1893. Rousseau. In-8°, 318 p. — 7 *fr.* 50.

— *Le livre de Job, traduit de l'hébreu avec une introduction.* Amiens, 1893, Rousseau. In-8°, 179 p. — 4 *fr.* 50.

Loret (**V.**). — *La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes*, 2e édit. revue et augm., suivie de 6 index. Paris, 1892, Leroux. In-8°, 145 p. — 8 *fr.*

Lortet, **E. Reclus**, **G. Charmes**, **Guillois**. — *Extraits de documents divers sur Beyrouth, Damas et le Hauran.* Paris, 1892, Chaix. In-8°, 28 p.

Lotz (**W.**). *Geschichte und Offenbarung im Alten Testament.* Leipzig, 1892, Hinrichs. In-8°, IX-358 p. — 6 *m.* 80.

Luther Martin. — *Davids 51 sta psalm utlagd.* Pitea, 1892, Wisen. In-8°, 204 p. — 1 *kr.*

Macpherson (**J.**). — *The universal Bible dictionary, based upon the latest authorities.* London, 1892, Hodder. In-8°, 350 p. — 6 *s.*

Magnier (l'abbé). — *La Question biblique et l'exégèse large.* Critique de l'anglicanisme rationaliste sur l'inspiration. Saint-Amand, 1893, impr. Saint-Joseph. In-8°, 127 p.

Le Maire (**L.**). — *La Théorie moderne sur l'origine du monde et les premiers versets de la Genèse.* Tournai, 1892, Decalonne. In-8°, 32 p. — 0 *fr.* 50.

Maitland (**Ed.**). — *Les Écritures dévoilées, ou la Genèse d'après un point de vue oublié.* Paris, 1892. In-8°, 223 p. — 2 *fr.*

Mallery (**Garrick**). — *Israeliten und indianer.* Eine ethnograph. parallele. Aus dem Engl. von Krauss. Leipzig, 1891, Grieben. In-8°, VIII-106 p. — 1 *mark* 50.

Mandl (**A.**). — *Die Peschittha zu Hiob nebst e. Anhang über ihr Verhältniss zu LXX u. Targum.* Budapest, 1892. In-8°, 35 p.

Marquette (**Louise**). — *A travers la Syrie.* Souvenirs de voyage. Lille, 1892, Desclée. In-8°, 33 p. illust.

Mariano (**Raff.**). — *Gli evangeli sinottici;* realtu o invenzione? Studi. Napoli, real. univers. In-8°, 206 p.

Myszkowski. — *Chronologico-historica introductio in Novum Testamentum.* Lemberg, 1893, Gubrynowicz. In-8°, VII-179 p. — 5 *fr.*

Maurice (**F.**). — *Patriarchs and lawgivers of the Old Testament.* New edit. London, 1892, Macmillan. In-8°, 380 p. — 3 *s.* 6.

Maurice (**F.**). — *The prophets and kings of the Old Testament.* New edition. London, 1892, Macmillan. In-8°, 514 p. — 3 *s.* 6.

Meignan (**Card.**). — *Les Prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel.* Paris, 1892, Lecoffre. In-8°, VII-608 p. — 7 *fr.* 50.

Melander (**H.**). — *Det förexilska israelitiska arkivet och Israels forbundsark.* Stockholm, 1892. In-8°, 68 p. — 1 *kr.*

— *Försvarskiget ifran biblisk synpunkt.* Stockholm, 1892. In-8°, 48 p. — 0 *kr.* 75.

Merminod (**W.**). — *Essai sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament.* Genève, 1892, Beroud. In-8°, 44 p. — 0 *fr.* 50.

Meunier (**Fr.**). — *A Jérusalem par la péninsule balkanique, l'Asie Mineure et la Syrie.* Soignies, Delattre, 2 vol. in-8°, 88 et 98 pag.

Meyer (**F. B.**). — *Moses the servant of God.* London, 1892, Morgan. In-8°, 192 p. — 2 *s.* 6.

Moizo (**Carlo**). — *Le profezie e lamentazioni di Geremia, recati in versi italiani.* Citta di Castello, 1892, Lapi. In-8°, 208 p.

Montefiore (**C.**). — *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews.* London, 1892, Williams. In-8°, XXIV-576 p. — 10 *s.* 6.

Mortara (**M.**). — *Il pensiero Israelitico.* Mantova, 1892, Mondovi. In-8°, VIII-233 p. — 4 *lire.*

Mühe (**E.**). — *Neue Lichtstrahlen in dunkle Bibelstellen.* Leipzig, 1892, Böhme. In-8°, VIII-182, p. — 1 *m.* 80.

Neteler (**B.**). — *Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte.* 1. Untersuchungder assyrèsch-alttestamentl. Gleichzeitigkeiten. Munster, 1892, Theissing. In-8°, 25 p. — 0 *m.* 50.

Nicol (**T.**). — *Recent explorations in Bible lands.* Edinburgh, 1892, Young. In-8°, 76 p. — 5 *s.*

Ninck. — *Auf biblischen Pfaden.* Reisebilder aus Aegypten, Palästina, Syrien, etc. 4 Aufl. Hamburg, 1892. In-4°, VI-424 p. — 10 *m.*

Ostertag (**Alb.**). — *Die Bibel und ihre Geschichte.* 5 Aufl. Basel, 1892, Reich. In-8°, IV-224 p. — 2 *fr.*

Perdrau (Abbé). — *Les dernières années de la Très sainte Vierge* (la maison de saint Jean, la vieillesse, l'Assomption). Paris, Oudin, In-32, 456 p. — 3 *fr.* 50.

Peters (**N.**). — *Die Prophetie Obadjahs, untersucht, und erklärt.* Paderborn, 1892, Schöningh. In-8°. VII-140 p. — 4 *m.*

Peyre (**Roger**). — *Histoire générale de l'antiquité.* Première partie : *l'Orient.* 3e édit. Paris, 1839, Delagrave. In-8°, LXIII-186 p.

Picard. — *Sémites et Aryens.* Paris, Alcan. In-16, VI-105 p. — 1 *fr.* 50.

Plato Imman. — *Zur Geschichte der Exegese.* Halle, 1892. In-8°, 52 p. — 1 *m.*

Portmans. — *Pèlerinage en Terre Sainte.* Impressions et souvenirs, 4e édit. Liège, 1893, Dessain. In-8°, VI-324 p. — 2 *fr.*

Poulsen (**A. S.**). — *Fra Kampen om Mosebogerne.* Kjobenhavn, 1891, Gyldendal. — 3 *kr.*

Raineford (**M.**). — *The song of Salomon.* London, 1892, Hoby. In-8°, 256 p. — 4 *s.*

Randles (**M.**). — *The design and use of holy Scripture, being the 22nd Fernley Lecture, delivered in Bradford.* London, 1892, In-8°, 267 p. — 3 *s.*

Riant. — *Études sur l'histoire de l'église de Bethléem.* 1re partie. Gênes. Imprim. de l'instit. des sourds-muets. In-4°, XIV-258.

Rougier (**F.**). — *Biblia y egiptologia.* Barcelona, 1893, imp. de la Hormiga de Oro. In-4°, 96 p. — 3 *fr.* 50.

Rubinkam (**N. J.**). — *The second part of the book of Zechariah with special reference to the time of its origin.* Basel, 1892, Reich. In-8°, VII-8° p. — 2 *fr.* 50.

Ryle (**H. E.**). — *The early narratives of Genesis :* a brief introduction to the study of Genesis. London, 1892, Macmillan. In-8° 140 p. — 3 *s.*

Saltet. — *La Comparution de Jésus devant Anne.* Montauban, 1893, Granié. In-8°, 57 p.

Saphir (**A.**). — *The divine unity of Scripture.* London, 1892, Hodder. In-8°, 365 p. — 6 *s.*

Sayce (**A. H.**). — *Records of the part :* English translations of the ancient monuments of Egypt and Western Asia. New series. vol. V. New-York, 1893, Pott. In-8°, XV-176 p. — 8 *fr.*

Schaffnit (**K.**). — *Ein Beitrag zur Christologie des alten Testaments m. Berücksicht. v. Römheld's theologia sacrosancta.* Stuttgard, 1892. In-8°, 39 p. — 0 *m.* 60.

Scharling (**Henrik**). — *Reisestudien fra Aegypten og Palæstina.* 1. 2. Kiobenhaven, 1892, Gad. In-8° 432 p. — 6 *kr.* 50.

— *Zions Bjerg og Davids stad.* Kjobenhavn. In-4°, 46 p. — 2 *kr.*

Schenz (**W.**). — *Die priesterl. Thätigheit d. Mewias, nach d. Propheten Isaias* (cap. XLIX-LVII), *in gemeinverst. Ausleg. betrachtet.* Regensburg, 1892, Verlagsanstalt. In-8°, VII-115 p. — 1 *m.* 50.

Schiaparelli. — *Sull' azione civile della Babilonia e dell' Egitto nei primi periodi della loro storia e sopra un nuovo documento storico-geografico scoperto nel presente anno nella necropoli di Assuan;* brevi osservazioni. Torino, 1892, Clausen. In-8° 6 p.

Schneller (**L.**). *Profeternes Veje.* — Rejseminder fra Palœstina til Forklaring of den hellige Skrift. Overs. efter originalens 5 Udg. Kjobenhavn, Ursin. In-8°, 110 p. — 1 *kr.* 50.

— *Kent gy het Land?* Beelden en tafereelen uit het beloofde land, tot opheldering der heil. Schrift. Met een woord vooraf van Westhoff. Naar het Duitsch. Nymegen, Milborn. In-8°, 311 p. — 1 *fl.* 90.

Schroter (**R.**). — *Der Regriff der Heiligkeit im Alten und Neuen Testament.* Leipzig, 1892, Foek. In-8°, 47 p. — 0 *m.* 90.

Schultz (**Herm.**). — *Old Testament theology.* Translat. from the 4th german edition, by J. A. Paterson. Edinburgh, 1892, Clark. 2 vol. In-8°, 920 p. — 18 *s.*

Schulz (**Wilh.**). — *Commentar üb d. propheten Zephanja.* Hanover, 1892, Weichelt. In-8°, 130 p.

Seffer (**G. H.**). — *Elementarbuch der hebräischen Sprache.* Eine grammatic f. Anfänger. 9 Aufl., m. Benutzg. der v. F. Sebald besorgten 8 Aufl. Völlig neu bearb. v. G. R. Hausehild. Leipzig, 1892, Brandstetter. In-8°, XXIV-431 p. — *m.* 50.

Sellin (**Ern.**). — *Disputatio de origine carminum, quæ primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium babylonicum, an post Judæorum reditum e captivitate.* Erlangen, 1892, Deichert. In-8°, VI-129 p.

Simmons og. Janson. — *Studier over Skabelseshistorien. Efter « The unending Genesis ».* Aarhus, 1892. In-8°, 72 p. — 0 *kr.* 75.

Spencer (**F. E.**). — *Did Moses write the Pentateuch after all?* London, 1892, Stock. In-8°, 288 p. — 6 *s.*

Stave (**E.**). — *Sjön Gennesaret och dess närmaste omgifningar, ett bidrag till det heliga landets geografi och topographi.* Stockholm, 1893, Norstedt. In-8°, 122 p. — 2 *kr.* 50.

Storjohann (**J.**). — *Psalmernes Bog i oprindelig portish Form fremstillet.* Christiania, 1892, Cammermeyer. In-8°, 176 p. — 0 *kr.* 30.

Strack (**Herm.**). — *Hebräisches Vocabularium f. Anfänger* (in grammat. Ordnung). 3 Aufl. Berlin, 1892, Reuther. In-8°, 36 p. — 0 *m.* 50.

Strassmaier (Soc. J.). — *Babylonische Texte.* 10 Inschriften von Darius, König von Babylon (521-485 vor Christ.) von den Thoutafeln des Brit. Museums. Fasc. 1. Leipzig, 1893, Pfeiffer. In-8°, 160 p. pl. — 15 *fr.*

Strambio (**Aless.**). — *Dal Nilo al Giordano :* note di viaggio. Torino, 193, Candeletti. In-8°, 120 p.

Theodosius. — *De situ terræ sanctæ liber sæculo VI ineunte conscriptus,* recensionem Gildmeisteri repetivit. S. Petersb. 1892. In-8°, IV-147 p.

Thodt (**H.**). — *Was lehrt uns die Wissenschaft über Gott und die Bibel?* Eine Sammung interessanter und belehrender Thatsachen. Schleswig, 1892. In-8°, 50 p.

Torelli (**A.**). — *Sul Cantico dei cantici;* congetture. Napoli, 1892, Giannini. In-8°, XXXXV-416 p. — 10 *lire.*

Trotignon (**Lucien**). — *De Jérusalem à Constantinople.* Journal d'un voyageur, 2e édit. Paris, 1892, Savine. 252 pag. — 3 *fr.* 50.

Ussing (**H.**). — *Til Orientering i Striden om det gamle Testamente.* Foredrag ved det jydske Skolemode i Aarflus i Pintsen 1891. Kjobenhavn, 1892, Bethesdas Bogh. In-8°, 24 p. — 0 *kr.* 25.

Vaconius (**F.**). — *Die messianische Idee der Hebräer geschichtlich, entwickelt.* 1 Theil. Leipzig, 1892. In-8°, 34 p. — 1 *m.*

Varley (**H.**). — *The infallible word :* a criticism of rev. R. F. Horton's Book inspection and the Bible, the historical accuracy of the books of Kings and Chronicles vindicated. An upgrade criticism. London, 1892, Holness. In-8°, 148 p. — 1 *s.*

Vengeon. — *Souvenir d'un pèlerin de Terre sainte en* 1884, 3e édit. Caen, 1892, Domin. In-8°, 439 p. illustr.

Vernier Donat. — *Grammaire arabe, composée d'après les sources primitives.* Tom. II. Beyrouth, 1892, imprim. cathol. In-8° 600 p. (Tom. I et II.) — 20 *fr.*

Vivier (**F. P.**). — *La Bible. Ancien et Nouveau Testament.* Texte de la Vulgate avec traductions et commentaires. Tom. IV, Tobie, Judith, Esther, Job, les Psaumes. Paris, 1892, Féchoz. In-8°, 536 p. — 7 *fr.* 50.

Volf (**R.**). — *Profeten Sacharias fortolket for Studerende.* Kjobenhavn, 1892, Gad. In-8°, 142 p. — 2 *kr.*

Vuilleumier. — *Les Hébraïsants vaudois du XVIe siècle.* Lausanne, 1892, Viret. In-4°, 29 p. (Extrait du recueil inaugural de l'université de Lausanne).

Wahl (**V.**). — *Bibelen forsvarer sig selv. Bibelske Foredrag.* Kolding, 1892, Jorgensen. In-8°, 56 p. — 0 *kr.* 50.

Warner Charles Dudley. — *In the Levant.* London, 1892, Osgood. In-8°, 560 p. — 21 *schil.*

Warring (**Ch.**). — *Genesis and modern science.* New-York, 1892, Hunt. In-8°, 245 p. — 1 *dol.*

Watson (**F.**). — *The book Genesis a true history :* the book Genesis shown, by comparison with the other books of the Old Testament and early ancient records, to

be a true history and the first book of the Hebrew revelation. London, 1892, Knowledge. In-8°. — 3 *s.*

Watson (**R.**). — *The book of Job.* London, Hodder, 1892. In-8°, 410 p. — 7 *sehil.* 6.

Weil (**Ernst**). — *Der Commentar des Maimonides zum Traetat Beraehoth.* Arabischer Text mit hebräischer Uebersetzung und Anmerkungen. Berlin, Mayer. In-8°, 33 et 38 p. — 2 *fr.* 50.

Weissmann (**Marcus**). — *Die Rätselweisheit in den Talmudim und Midrasehim,* fachlich und sachlich erläutert und in alphabet. Ordnung dargestellt. (en hebr.). Liv. I. Wien, Lippe, 1892. In-8°, 80 p. — 2 *fr.* 50.

Wellhausen (**J.**). — *Shizzen und Vorarbeiten,* 5 Haft. Die kleinen Propheten ubersety. mit Noten. Berlin, 1892, Reimer. In-8°, 213 p. — 7 *m.*

Westphal (**A.**). — *Les Sources du Pentateuque,* étude de critique et d'histoire; II. Le Problème historique. Paris, Fischbacher. In-8°, XXXVIII-418 p. — 7 *fr.* 50.

Whitt (**H. K.**). — *Analyse til forste fem og tyve Davids Psalmer.* — En sproglig Vejledning. Udgivet med Understottelse af Ministeriet for kirke og Undervisningsvoesenet. Kjobenhoon, 1892, Pis. In-8°, 44 p. — 1 *kr.* 50.

Wichelhaus (**J.**). — *Mitteilungen an den Vorlesungen über das Alte Testament.* III. Aus der Genesis. Stuttgart, Steinkopf, 1892. In-8°, 261 p. — 5 *fr.*

Williamson (**A.**). — *Light from Eastern lands on the lives of Abraham, Joseph, and Moses.* London, Blackwood, 1892. In-8°, 230 p. — 3 *sehil.* 6.

Winckler (**H.**). — *Alttestamentliche Untersuehungen.* Leipzig, 1892, Pfeiffer. In-8°, VIII-192 p. — 7 *m.* 50.

— *Geschiehte Babyloniens und Assyriens.* Leipzig, Pfeiffer, 1892. In-8°, XII-355 p. — 12 *fr.* 60.

Winter und **Wünsche**. — *Die jüdisehe Litteratur seit Abschluss der kanons.* Eine prosaische und poetische Antologie. I, Das hellenistischtargumist. Schrifttum. Trier, Mayer, 1892. In-8°, 96 p. — 2 *fr.* 15.

Wordsworth. — *Primary witness to the truth of the Gospel :* a series of discourses; also a charge on modern teaching on the Canon of the Old. Testament. London, Longmans, 1892. In-8°, 330 p. — 7 *sehil.* 6.

Wreudenberg (**J.**). — *Oud Israëls rechtswezen en Profess. Oort,* de tegenwoordige woordvoerder der moderne Bijbelkritiek in Mederland. Amsterdam van Creveld, 1892. In-8°, 39 p. — 0 *flor.* 60.

Zahn (**Adolf**). — *Wanderung durch Sehirft udn Gesehichte.* Aus der Zerstreuung gesammelt f. Freunde u. hersg. v. e. Freundeskreis. Gutersloh, 1892, Bertelsmann. In-8°, XII-324 p. — 3 *m.*

Zeebrock (**Van**). — *Les Seiences modernes en regard de la Genèse de Moïse.* Bruxelles, 1892, Société belge. In-8°, XXXVIII-344 p. — 7 *fr.* 50.

Zittel (**Emil.**). — *Die Entstehung der Bibel.* 5 Aufl. Leipzig, 1892. In-8°, 224 p. — 0 *m.* 40.

Bibel in alt-armen Ubersetzung ders V Jahrh verglichen mit den hebräischen und griechisehen Originalen. (Herausgegehen von der Bibelgesellschaft). 1 Pentateuch. Bagdadlian, 1892. In-8°, 256 p.

La Sainte Bible ou l'Ancien et le Nouveau Testament, d'après la version revue par J. F. Osterwald. Nancy, 1892, Levrault. In-8°, 1071 p.

Biblia sacra syriaea. Vet. et nov. Testament. juxta versionem simplicem vulgo Pschitta dictam. Mausili; Leipzig, Harrassowitz, 1887-1891. 3 vol. in-fol. 712, 681, 426 p. — 100 *fr.*

Bibliothecæ Syriacæ a P. de Lagarde collectæ, quæ ad philologiam sacram pertinent. Gottingen, 1892. In-4°, 403 p. — 50 *m.*

Bijbelsch Handbock en concordantie. Rotterdam, Bredée.

British Museum : catalogue of printed books. Bible. Part. 1. Complete bibles in all languages. London, 1892, Clowes. In-4°, p. 1 à 244.

Das Buch Jesaia, ubers. und erklärt von Duhm. Göttingen, Vandenhoeck, 1892. In-8°, XXII-458 p. — 8 *mark.* 20.

Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia, stampati a spese del Minist. della publica istruzione. Fascic. 3. Firenze, 1892, Le Monnier. In-8°, p. 403 à 474. — 2 *fr.* 50.

Classical Syriac grammar with explanations in modern syriac. Urmi, Miss. of the Archbishop of Canterbury. In-8°, 1890, — 10 *m.* 50.

Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques. 10e session, Paris, 1889. Publié par Hamy. Paris, Leroux, 1892. In-8°, 600 p., pl., cart. — 12 *fr.*

Corpus inscriptionum semiticarum. P. 4. Inscript. himyarit. et sab., p. 103 à 174. Paris, Klincksieck, 1892.

Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda, continens inscriptiones aramaïcas. Tom. I, fasc. 2. Paris, 1893, Klincksieck. In-4°, p. 169 à 304, 25 pl.

En Égypte et en Palestine. Souvenirs du Pèlerinage de 1891, par un pèlerin lyonnais. Paris, 1892, Delhomme. In-8°, 327 p.

Genesis, Exodus, Levitikus und Numeri, ausgelegt von Strack. München, Beck, 1892. In-8°, p. 144. — 2 *mark.* 75.

Notice sommaire des monuments exposés au musée de Ghizeh, année 1892. Caire, imprim. Nationale, 1892. 209 p.

Salmernes bog med vers. og strofedeling. Under medvirkning of Prof. Caspari. h. 1, 2. Kristiania, Steen, 1892. In-8°, p. 1 à 128. — 1 *kr.*

Le Directeur-Gérant : P. Lethielleux.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

MASPHA

ET LES VILLES DE BENJAMIN GABAA, GABAON ET BÉROTH.

De nombreuses villes ou localités ont porté dans la terre d'Israël et aux alentours le nom de Maspha (1). Nous le trouvons mentionné pour la première fois dans le livre de la Genèse; il est attribué, avec le nom de Galaad, au monceau de pierres élevé par Jacob et Laban en souvenir de leur alliance (2). Maspha de Galaad est désigné comme ville au livre des Juges; Jephté y avait sa demeure (3). Selon Raschi, dans les deux passages, Maspha désignerait le même lieu (4). Il y eut un pays ou plaine de Maspha au pied de l'Hermon, du côté oriental; Josué poursuivit jusque-là et battit les rois qui s'étaient coalisés contre Israël (5). On trouvait une ville de Moab du même nom; David persécuté par Saul y conduisit son père et sa mère pour les mettre en sûreté (6). Une Maspha, située dans la Schefêla, fut comprise dans la portion de territoire attribuée à la tribu de Juda (7). La plus célèbre

(1) מִצְפֶּה. Les Massorèthes vocalisent : מִצְפֶּה et מִצְפָּה, ceux qui les suivent transcrivent : Mizpeh et Mizpah. Les Septante écrivent ordinairement Μασσηφά et Μασσηφάθ. Les formes Μασσημά et Μασσυμά, que l'on rencontre l'une ou l'autre fois, sont évidemment des négligences des copistes. On trouve aussi Μασφά (Jos., xv, 38; II Paralip., xvi, 6; I Macch., v, 1). Au III Reg. xv, 22 et Ose. v, 1, ils traduisent par le nom commun σκοπία, « vedette, lieu d'observation ». La Vulgate a tantôt Maspha, tantôt Masphath, une fois Masphe et Mesphe (Jos., xviii, 26) et une fois Masepha (Jos., xv, 38); au passage cité d'Osée, elle traduit comme les Septante par *speculatio*. Josèphe prononce comme la Vulgate Μασφά et Μασφάθ; une fois ou l'autre Μασφαθά. Les Pères grecs suivent ordinairement la forme Μασσηφά adoptée par les Septante. La prononciation Maspha, qui est celle de Josèphe, de la Vulgate et souvent des Septante, me paraît la plus probable. Ce fait et beaucoup d'autres du même genre pourraient servir à justifier la préférence de plusieurs pour la prononciation de la Vulgate contre celle des Massorèthes. Ceux-ci paraissent affecter d'en prendre une différente de la prononciation traditionnelle souvent certaine, pour ne pas en adopter une en usage chez les chrétiens. Je n'ose croire que ceux qui les suivent le fassent pour le même motif, ou pour des motifs analogues.

(2) Gen., xxxi, 48 et 49, texte hébreu. Les Septante et la Vulgate traduisent par un nom commun.

(3) Jud., x, 17; xi, 11, 29, 34; I Macch., v, 35.

(4) « Et Maspha, disant, etc... C'est Maspha dans les montagnes de Galaad, ainsi qu'il est écrit : Et il alla à Maspha de Galaad (Jud., xi ». (*Commentaire sur la Genèse*, xxxi, 49).

(5) Josue, xi, 3, 8.

(6) I Reg., xxii, 3.

(7) Jos., xv, 38.

de toutes est celle qui fut assignée par Josué à la tribu de Benjamin : c'est de celle-ci dont nous voulons parler. Après avoir rappelé brièvement son histoire, nous rechercherons sa situation.

I.

Maspha existait avant l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan, puisqu'elle fut mise au nombre des villes données à Benjamin (1).

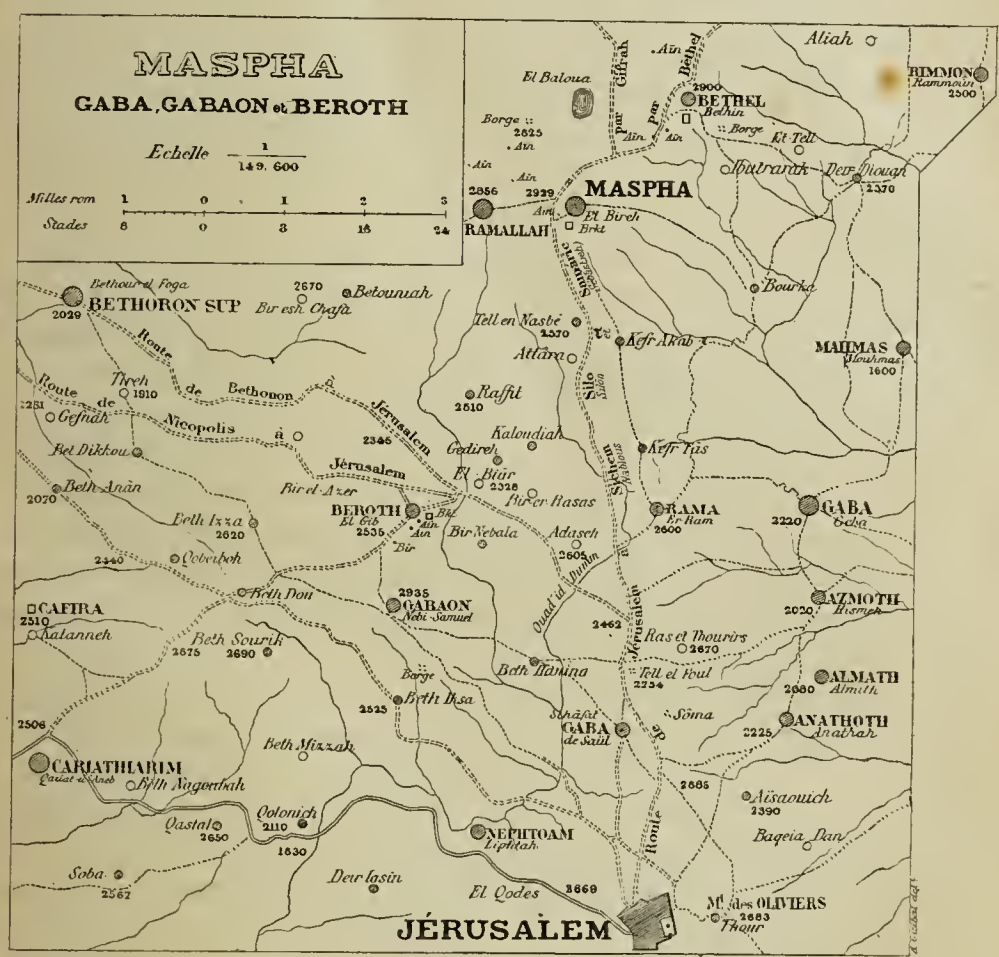
Alors même que le tabernacle et l'arche sainte étaient à Silo, Maspha commença à être choisie pour la réunion des grandes assemblées du peuple. La première qui s'y tint est celle qui fut convoquée sous le grand prêtre Phinées, à propos du crime odieux commis par les habitants de Gabaa contre la femme du Lévite. Quatre cent mille hommes y étaient présents (2). On fit sommer les Benjamites d'avoir à livrer les coupables; aveuglés par un faux patriotisme, hélas! trop commun encore chez les peuples chrétiens eux-mêmes, ils crurent de leur honneur de refuser la juste demande de leurs frères. La guerre fut résolue. Tous les hommes capables de porter les armes se réunirent et campèrent à Maspha sans doute, car c'est à Maspha qu'après le combat, les fils d'Israël jurèrent de ne point donner leurs filles aux quelques hommes de Benjamin échappés au massacre, et d'exterminer les habitants de Jabès de Galaad qui n'étaient point venus prendre part à la lutte (3). Ces faits se passaient vers l'an 1420 avant J. C.

Samuel, après la mort d'Héli, convoqua de nouveau tout Israël à Maspha. Il s'agissait de ramener au culte sincère du vrai Dieu le peuple qui s'en était écarté. Tous les enfants d'Israël reconnurent leurs errements, jeûnèrent tout le jour, et Samuel offrit l'holocauste en appelant le secours de Dieu sur le peuple, afin qu'il le délivrât de la main des Philistins. Ces ennemis du peuple de Dieu ayant appris la réunion de Maspha, s'avancèrent contre les Hébreux pour les attaquer; ceux-ci se précipitèrent contre eux, les mirent en fuite et regagnèrent leur liberté (4). Samuel inaugurait ainsi à Maspha sa judicature vers l'an 1100 avant J. C. Maspha fut une des trois villes choisies par le prophète pour y venir ordinairement juger le peuple (5). Vers la fin de sa carrière, Samuel convoqua encore une assemblée générale d'Israël à Maspha pour y

(1) Jos., XVIII, 26.
(2) Judic., XX, 3.
(3) Judic., XIX, XX et XXI.
(4) I Reg., VII, 5-14.
(5) I Reg., VII, 16.

procéder au choix d'un roi. On consulta le sort, et Saül, fils de Cis, fut désigné (1). C'était vers l'an 1065.

Vers 930, Baasa, roi d'Israël, ayant fait irruption dans le royaume de Juda, s'empara de Rama; il travaillait à la mettre en état d'empêcher qui que ce soit d'entrer en Juda et d'en sortir, lorsque le roi de Syrie,



faisant invasion dans ses États, l'obligea d'abandonner son entreprise et de se retirer; Asa, roi de Juda, fit alors transporter les pierres et les autres matériaux abandonnés à Gabaa de Benjamin et à Maspha, pour les fortifier et prévenir d'autres incursions en Juda des rois schismatiques d'Israël (2).

Après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, vers 588, Godolias, établi gouverneur du pays au nom du roi de Babylone, fit

(1) I Reg., x, 17-25.
(2) III Reg., xv, 22; II Paralip., xvi, 6.

de Maspha le siège de son administration. Le prophète Jérémie vint s'y établir près de lui; un grand nombre des Juifs qui s'étaient enfuis de tous côtés s'y rassemblèrent autour du nouveau chef. Le peuple aurait pu se reconstituer autour de Maspha si la jalousie de Baalis, roi des Ammonites, n'avait arrêté ce mouvement, en faisant assassiner par la main d'Ismaël, fils de Nathanias, Godolias et ceux qui l'entouraient. Deux jours après le massacre, un groupe de quatre-vingts hommes se rendait de Samarie, Sichem et Silo, à Jérusalem avec des offrandes qu'ils allaient présenter au temple; Ismaël les voyant venir, sortit de Maspha à leur rencontre, les invita à s'arrêter dans la ville et à visiter Godolias. Lorsque ces hommes, qui ignoraient ce qui s'était passé, furent au milieu de la ville, Ismaël et ses satellites les égorgèrent, à l'exception de dix; ils les épargnèrent à cause des biens qu'ils disaient avoir. Les cadavres des autres furent jetés dans le bassin creusé par le roi Asa, au temps qu'il fortifia la ville pour défendre le pays contre Baasa. Les débris du peuple demeurant à Maspha qui n'avaient pas été massacrés, et les filles de la maison royale de Juda qu'on y avait laissées, furent réduits en captivité par Ismaël; il se disposait à les emmener au pays d'Ammon, lorsque Iohanan, fils de Careh les délivra (1).

Au retour de la captivité, la population de Maspha et surtout deux de ses principaux habitants, Sellum, fils de Cholhoza, et Aser, fils de Josué, travaillèrent à la restauration des murs et des portes de Jérusalem entreprise par Néhémie (2).

Au temps (166) où la Ville Sainte gémissait sous la cruelle tyrannie des Grecs et était souillée par leur présence et leurs impures pratiques, les Macchabées, se souvenant que Maspha avait été jadis choisie par leurs pères pour un lieu de prières et d'assemblée, s'y réunirent avec les hommes de bonne volonté qui s'étaient adjoints à eux, afin de s'y préparer, par le jeûne et les supplications, à la grande et glorieuse lutte qu'ils allaient entreprendre contre l'hellénisme. Là, en face de Jérusalem et de son temple profané, revêtus de cilices, la tête couverte de cendre et les vêtements déchirés, tenant en leurs mains les livres de la loi, ils crièrent vers le ciel, implorant le secours de Dieu. Les trompettes sacrées retentirent et donnèrent le signal de la guerre sainte. Juda organisa une armée, lui préposa des chefs supérieurs, des chefs de mille, de cent et de dix. La loi mosaïque avait un vieux règlement, bien différent de ceux de notre civilisation moderne : avant le combat, un prêtre devait crier : Qui a bâti une maison et ne l'a pas

(1) IV Reg., xxv, 23-25; Hierem., xl, 6-16; xli.
(2) II Esdr., iii, 7, 15, 19.

habitée? qui a planté une vigne et n'a pas goûté de son fruit? qui a pris une nouvelle épouse et ne l'a pas introduite dans sa demeure? qui a le cœur timide et pourrait troubler ses frères? Que ceux-là rentrent chez eux. Maspha entendit encore cette proclamation si humaine qu'on ne devait plus guère entendre dans la suite. Juda leva alors le camp et se rendit à Emmaüs où il battit Gorgias et son armée et commença ainsi la libération d'Israël (1).

Maspha ne paraît plus dans l'histoire; elle resta cependant, on n'en peut douter, connue et vénérée des Israélites au moins jusqu'au jour de la grande destruction par les Romains.

II.

Malgré son rôle important et glorieux dans l'histoire du peuple de de Dieu, Maspha est une des cités d'Israël dont la situation est le plus contestée, parce qu'elle est une de celles que les sources ordinaires nous font le moins connaître.

Grâce aux noms anciens à peine modifiés et souvent fidèlement et intégralement conservés sur place par les habitants des pays, nous pouvons reconnaître un très grand nombre de localités et de villes antiques : ainsi nous avons retrouvé Jaffo, Lod, Esdod, Bethlehem, Anathoth, Machmas, Silo, Nazareth et une infinité d'autres. Nous voudrions retrouver de la même manière Maspha; mais la bouche du peuple ne sait plus le prononcer. Nous avons beau interroger les souvenirs, ceux de cette ville se sont complètement effacés.

En remontant le cours des siècles passés, nous voyons une multitude sans nombre de pèlerins chrétiens, juifs, musulmans, venir visiter les localités mémorables de la Terre Sainte. Beaucoup d'entre eux nous ont laissé des récits de leurs voyages, des descriptions, des indications quelquefois très détaillées et très précises sur les lieux visités par eux. Nous connaissons par ces renseignements une foule d'endroits célèbres que sans eux nous ne saurions où chercher. Sur Maspha ces récits gardent un silence profond.

Une relation cependant prononce son nom et nous indique le village que son auteur croit être Maspha : c'est celle de Bernardin Surius, religieux récollet, qui fut président du Saint-Sépulcre de l'année 1644 à l'année 1647. Voici ses paroles :

« Au sortir de la sainte Cité... je pris la route de Nazareth... Nous

(1) I Macch. III, 46-57.

« arrivâmes sur le soir à la ville de Masphath, située dix milles d'Italie « de Hiérusalem, bastie sur une colline fort fertile; elle estoit jadis « belle et grande comme tesmoignent ses ruines antiques; en y entrant, « on passe au long de la mosquée des Turcs, sous laquelle sourd une « fontaine riche d'eau fraische, grand soulas pour les pèlerins... Cette « place est à présent nommée des Turcs Elbir (1). »

Malheureusement, Surius est du dix-septième siècle, et le dix-septième siècle appartient à la période moderne de la tradition locale chrétienne. La période ancienne va du commencement de l'ère chrétienne jusqu'au douzième siècle; la période moderne s'étend de la fin du douzième siècle jusqu'à nos jours. Dans la première période, nous voyons la tradition garder à travers les siècles, inaltérable dans l'ensemble, la connaissance des lieux les plus dignes de mémoire. Dans la seconde période, elle a subi une grave perturbation : sur un grand nombre de points, les renseignements des voyageurs, contradictoires entre eux, le sont encore davantage avec les renseignements anciens. Ainsi, par exemple, Bethsaïda nous est constamment indiquée par les anciens du côté oriental du Jourdain supérieur; depuis le treizième siècle, les pèlerins nous la montrent à l'ouest, et en plus de six endroits différents. Dans ces conditions, la tradition et les indications des pèlerins, dans la période moderne, fussent-elles de la plus stricte vérité et exactitude, et il y en a beaucoup dans ce cas, ne peuvent être reçues comme authentiques, si elles ne sont pas justifiées par un témoignage concordant de la première période ou par quelque autre document certain. Nous n'en trouvons pas pour Surius. Le nom de Maspha, sorti de sa plume, peut être d'autant plus suspect qu'avant lui Burkard du Mont Sion et d'autres, appellent El-Bir, non Maspha, mais Machmas. Surius peut avoir pris un nom pour l'autre (2).

L'auteur de l'*Onomasticon*, dans ce précieux ouvrage, nomme Maspha, mais il paraît confondre Maspha de Galaad, Maspha de Juda et Maspha de Benjamin : « Maspha, dit-il, de la tribu de Juda, où habitait « Jephté est près de Cariathiarim; l'arche d'alliance y resta quelque « temps; Samuel y jugea le peuple; elle est nommée aussi en Jérémie. » Saint Jérôme plus d'une fois, en traduisant Eusèbe, le corrige ou ajoute à ses paroles des observations personnelles. Il se contente ici de le

(1) Le R. Père Bernardin Surius, *Le Pieux Pèlerin ou voyage de Jérusalem*, livre III, chap. II, Bruxelles, 1666, p. 547 et 548.

(2) « Macmas quod fuit terminus Ephraïm. Nunc dicitur *Bira*. Et fuit diebus istis milicie Templi. » (Burkard, *Descriptio Terrae Sanctæ*, édit. Laurent, Leipsik, 1873, §§ VII, p. 56). — « *Elbir*... in sacris litteris Machmas nominatur. » (Quaresmius, *Terræ sanctæ Elucidatio*, 1639, t. II, p. 784).

traduire textuellement (1). Il y avait lieu cependant à quelque éclaircissement, car trop de concision donne aux paroles de l'évêque de Césarée l'apparence d'une triple confusion. Il n'est pas téméraire, je crois, de penser qu'il a voulu dire : Maspha est une ville de la tribu de Juda ; Jephté en habitait une du même nom ; on en trouve une près de Cariathiarim. C'est en une ville de ce nom que fut quelque temps l'arche d'alliance, que Samuel jugea le peuple et dont parle Jérémie. Mais, même exprimé ainsi, le renseignement nous est de peu d'utilité, car nous ne cherchons pas Maspha de Juda.

L'historien Josèphe, dans ses *Antiquités*, reproduit les récits de l'Écriture sur Maspha ; mais ne nous en apprend rien que nous ne connaissions déjà par elle. Les Talmuds la nomment aussi, mais sans rien dire qui puisse nous éclairer sur sa situation.

L'archéologie a tiré de la terre et de la poussière des tombeaux bien des documents précieux qui nous ont remis sur les traces de villes perdues ; elle n'a rien su découvrir sur Maspha.

Nous sommes donc bornés aux seuls renseignements de l'Écriture, et tous ces renseignements se trouvent dans l'histoire de Maspha que nous avons rapportée. A l'exception de l'indication du territoire de Benjamin auquel Maspha est rattachée, et le mot du livre des Maccabées, Maspha *en face de Jérusalem*, indications générales et vagues, nous n'en avons rencontré dans les récits de l'histoire aucune de formelle et de précise. La Bible n'est pas un livre de géographie. A travers ses récits, une analyse attentive peut surprendre cependant un grand nombre d'indications. Pour n'être pas formulées en termes géométriques, elles n'ont pas moins d'autorité ; garanties par le contexte ou l'ensemble de la narration, elles sont souvent plus sûres que les chiffres qu'altèrent si fréquemment la main maladroite ou distraite d'un copiste ou d'un typographe. Or, dans l'histoire de Maspha, attentivement étudiée, nous trouvons les renseignements suivants :

1° Maspha, étant du lot de Benjamin et du royaume de Juda, doit se chercher dans le territoire compris entre Jérusalem qui fermait le territoire de Benjamin au sud, et Béthel qui terminait le royaume d'Israël également du coté sud.

2° Elle était sur la route qui conduit de Samarie, Siehem et Silo à

(1) Μασσηφά, φυλῆς Ἰούδα, ἔνθα κατώκει Ἰεφθαὲ πλησίον τῆς Καριαθιαρείμ, ἐν ᾗ καὶ ἡ κιβωτός ποτε κατέμεινεν· ἔνθα καὶ Σαμουὴλ ἐδίδαξεν. κεῖται καὶ ἐν Ἱερεμίᾳ.

Massepha, in tribu Juda, apud quam habitabat Jephte juxta Cariathiarim, ubi quondam arca testamenti fuit, et Samuel populum judicavit. Meminit hujus et Jeremias.

(Larsow et Parthey, *Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis Onomasticon urbium et locorum sacræ Scripturæ*, Berlin, 1862, p. 280 et 281).

Jérusalem, ou du moins n'en était pas éloignée, puisque des hommes venant de ces localités devaient passer sinon par la ville, au moins dans son voisinage.

3° Elle n'était pas sur la route entre Jérusalem et Rama; elle était au delà de Rama, c'est-à-dire plus au nord et non loin de la frontière de Juda.

Cette conclusion résulte de deux récits : celui du voyage de retour du lévite dont il a été question, et celui de la conduite d'Asa voulant empêcher l'entrée de son royaume au roi d'Israël. Le premier (1) nous montre le lévite se rendant de Bethléem à la montagne d'Ephraïm, à la maison de Dieu, alors à Silo, en passant près de Jébus, Gabaa et Rama, c'est-à-dire suivant, mais en sens inverse, la même route que les pèlerins de Sichem et Silo. Parti assez tard de Bethléem, il arrive près de Jébus, ou Jérusalem, alors que le jour décline fort. Son serviteur lui propose d'entrer à la ville pour y passer la nuit. « Non, répond le lévite, nous n'entrerons pas dans une ville d'infidèles. » Puis il ajoute : « Allons! avançons jusqu'à quelque autre endroit où nous passerons la nuit, soit à Gabaa, soit à Rama (2). Et ils s'arrêtèrent à Gabaa ». Maspha, à cette époque, était occupée par les fils d'Israël; le choix de cette ville pour un lieu de réunion et de prières le prouve. Si le lévite ne la nomme point avec Gabaa et Rama, c'est parce qu'elle ne se rencontre pas sur le chemin de Jérusalem à Gabaa et à Rama.

(1) Judic., XIX, 8-14.

(2) Judic., XIX, 13. La situation de Râma n'est pas contestée : on la reconnait aujourd'hui, comme par le passé, dans le village de Râm, situé à deux petites lieues au nord de Jérusalem, non loin de la route de Nablous. Il y a en Benjamin deux Gabaa principales souvent nommées : Gabaa appelée au temps des rois Gabaa de Benjamin et Gabaa, ordinairement surnommé Gabaa de Saül. La première est généralement identifiée avec le village appelé encore Geba' aujourd'hui, que l'on trouve à une petite lieue à l'est, un peu nord, d'er-Râm, à trois petites lieues de Jérusalem. Il n'est aucunement probable que ce soit celle dont parle le lévite. Il ne paraît guère, se trouvant près de Jérusalem, alors que *le jour déclinait fort*, qu'il ait eu le loisir, avec son accompagnement, de marcher encore trois heures et plus avant le coucher du soleil. Geba' n'est pas du reste sur la route de Silo ou de Sichem (Nablous), mais à une lieue en dehors, à l'est. Il s'agit donc de l'autre. Josèphe et saint Jérôme le pensent aussi. Le nom a disparu, mais ces deux écrivains nous en indiquent la position. Josèphe, *Antiquités judaïques*, V, II, 8, la met à vingt stades, une petite lieue de Jérusalem, c'est-à-dire à mi-chemin entre cette ville et Rama. Dans un autre passage, *Guerre judaïque*, V, II, 1, parlant du campement de Titus dans la *vallée des Épines*, près de Gabaa, à trente stades de Jérusalem, il a paru à quelques-uns porter, par ces mots, Gabaa plus loin : nous pensons que la distance se rapporte au camp non à Gabaa; Gabaa fût-elle à trente stades, elle est encore en deçà de Rama, de dix stades environ. Décrivant le pèlerinage de Sainte-Paule (*Epistola* 108, *ad Eustochium virginem*, Migne, *Patrol. lat.*, t. XXII, col. 883), saint Jérôme nous la montre suivant la route de Béthoron à Jérusalem, s'arrêtant un peu aux ruines de Gabaa : Gabaa étant également sur la route de Nablous à Jérusalem, il est indubitable que Gabaa est située après la bifurcation des deux voies, lorsque l'on vient de Béthoron. Cette jonction s'opérant non loin de Tell-el-Foûl, à quinze stades en deçà de Rama, il est évident que Gabaa où s'arrêta le lévite est entre Jérusalem et Rama.

Le second fait est plus concluant encore (1). Asa reprend Rama que lui a enlevé Baasa ; il veut garantir son territoire contre de nouvelles attaques : la limite des deux royaumes de Juda et d'Israël passe au sud de Béthel, à deux lieues au nord de Rama : que doit faire Asa en cette occurrence? abandonner Rama pour reculer davantage les forteresses de défense vers l'intérieur de son royaume? assurément non : il les portera, au contraire, en avant, le plus loin possible, le plus près de la frontière qu'il a reconquise et veut protéger pour l'avenir, sur le chemin par où est venu l'ennemi et par où il pourrait revenir. Il n'est pas besoin d'être doué du génie militaire , d'avoir un sens stratégique fort développé pour comprendre qu'il n'y a pas autre chose à faire, c'est de simple bon sens : rien ne permet de supposer qu'Asa était privé de la sagesse la plus vulgaire. Gabaa de Benjamin, — différente de Gabaa où s'arrêta le lévite, laquelle était appelée Gabaa de Saül au temps d'Asa, — située à l'est de Rama, et loin du chemin de Béthel à Rama et Jérusalem, ne pouvait arrêter l'ennemi faisant invasion par ce côté ; mais elle pouvait lui barrer le passage dans le cas où se détournant de la voie ordinaire et des obstacles qu'on lui opposait de ce côté, il voudrait, par un détour vers l'est, faire irruption dans l'intérieur du royaume. Les conditions principales qu'Asa devait chercher pour la défense de l'entrée de ses États ne se trouvant pas dans Gabaa, il faut les chercher dans Maspha. D'où nous pouvons dire que Maspha, située sur la route de Béthel menant en Juda, devait être à la frontière de ce royaume ce que Béthel était de l'autre côté : la porte du royaume (2).

4° Maspha choisie, après l'abandon de Rama, pour empêcher l'ennemi d'y revenir, devait être au nord de cette cité et sans doute pas très loin de la frontière ; toutefois il ne résulte pas de ce fait qu'elle fût la dernière localité ; la convenance d'une position pouvait obliger à rester plus ou moins loin de la frontière : un autre fait, l'histoire de la guerre des onze tribus contre Benjamin, nous montre Maspha comme ville voisine de Béthel.

Nous avons vu l'armée convoquée à Maspha, et, le dernier jour de la

(1) Voir III Reg., xv, 16-22 et II Paralip. xvi, 1-6.

(2) Le verset 22, III Reg., xv : « Et le roi Asa en fortifia Gabaa et Maspha » est traduit par les Septante : καὶ ὠκοδόμησεν ἐν αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς Ἀσὰ πᾶν βουνὸν Βενιαμὶν καὶ τὴν σκοπιάν, « Le roi Asa en fortifia toutes les hauteurs de Benjamin et [tous] les points dominants ». Cette traduction est contredite par la Bible qui nous montre (Jérémie, xli, 9) Maspha comme une ville déterminée, fortifiée par Asa, par toutes les versions qui rendent גבע et מצפה comme noms propres de villes, par la version des Septante elle-même qui les a traduits comme noms propres, au passage parallèle du II Paralip., xvi, 6 : καὶ ὠκοδόμησεν ἐν αὐτοῖς τὴν Γαβαὲ καὶ τὴν Μασφά.

lutte, arrêtée à Maspha, se lier par un terrible serment (1); d'autre part, le soir du premier et du second jour de combat nous trouvons l'armée à Béthel, de même encore le dernier jour (2). L'explication la plus plausible me paraît celle-ci : le camp occupait l'espace compris entre ces deux villes, et ces deux localités elles-mêmes étaient occupées; l'arche et les prêtres étaient à Béthel : la direction de l'armée pouvait se réunir tantôt dans l'une et tantôt dans l'autre. Dans cette situation on peut dire : le camp était à Maspha, on pourrait dire aussi : les Israélites campaient à Béthel (3). Dans son récit parallèle, Josèphe

(1) Judic., xx et xxi.

(2) Le séjour de l'armée à Maspha depuis la convocation jusqu'à la fin de la guerre ressort clairement de la comparaison des versets 1, 8-10, 11-14 du ch. xx des Juges. Au v. 1 nous voyons les quatre cent mille hommes d'armes réunis à Maspha; v. 8, on prend la résolution de ne point se séparer ni se retirer; v. 10, on organise le service des vivres; v. 11 « tout Israël est réuni à la ville » dans la plus parfaite entente; v. 12 et 13, on envoie des messagers à toute la tribu de Benjamin demander les coupables; v. 14, les hommes d'armes de Benjamin se rendent à Gabaa pour la défendre contre Israël. — Le verset 11 semblerait indiquer une seconde réunion, surtout dans les versions, mais si l'on tient compte du génie de la langue hébraïque et de la manière de parler des auteurs sacrés, il paraît plus exact de traduire : « Et tous les hommes d'Israël demeurèrent réunis à la ville [ainsi qu'ils l'avaient résolu] comme un seul homme ». *La ville* est évidemment Maspha, alors même que l'on supposerait une séparation et un retour : il ne peut être question de Gabaa, la seule ville qui pourrait être désignée s'il ne s'agissait pas de Maspha, puisqu'elle n'est point investie, que les hommes d'armes de Benjamin peuvent s'y rendre librement de toute part. Que le serment fait à Maspha eût lieu, non avant la guerre, mais après le combat, me semble chose incontestable. Si le récit qui en est fait, ch. xxi, 1, après celui de la lutte était insuffisant à le montrer, les faits parlent assez d'eux-mêmes. Qu'est-ce qui pouvait amener, avant la guerre, l'idée d'un pareil serment? pouvait-on prévoir, qu'irrités par deux sanglantes défaites, on en arriverait à massacrer jusqu'à la dernière femme de Benjamin, qu'il resterait des hommes à pourvoir d'épouses? Il n'est donc pas douteux que le camp pendant la guerre ne restât à Maspha.

(3) Judic., xx, 18 : « Ils se levèrent et montèrent à Béthel pour interroger le Seigneur »; — v. 26 : « Et tous les enfants d'Israël et tout le peuple montèrent et vinrent à Béthel : ils pleurèrent et demeurèrent devant le Seigneur »; ch. xxi, 1 : « et tout le peuple vint à Béthel et y demeura jusqu'au soir devant le Seigneur ». Toutes les versions en général rendent le mot בֵּית־אֵל par Bethel, nom propre d'une ville bien connue. La Vulgate traduit au premier passage : Qui surgentes, venerunt in domum Dei, hoc est in Silo, etc. (« Se levant ils vinrent à la maison de Dieu, c'est-à-dire à Silo »); au deuxième : Omnes filii Israel venerunt in domum Dei, etc. (tous les fils d'Israël vinrent à la maison de Dieu); au troisième : Venerunt qui omnes in domum Dei in Silo). La traduction et la glose, « c'est-à-dire Silo, à Silo » sont certainement erronées. L'expression usitée pour signifier « la maison de Dieu », le sanctuaire ou le tabernacle, est ordinairement בֵּית־יְהוָה, quelquefois בֵּת־הָאֱלֹהִים, jamais בֵּית־אֵל. Le traducteur aura oublié que dans les guerres l'arche marchait ordinairement avec l'armée; sa présence à Béthel l'aura induit en erreur; ne connaissant sans doute pas les divers lieux historiques, il n'aura pas pris garde qu'en guise de repos après le combat et de préparation au combat du surlendemain, il fait exécuter à l'armée une contre-marche de plus de seize lieues! La distance de Gabaa à Silo est de huit bonnes lieues et par quels chemins! Un exemple de plus prouvant que pour bien comprendre les saints Livres et les bien traduire, la connaissance du pays n'est pas inutile.

l'affirme positivement ce que nous déduisons de l'ensemble de la narration biblique. Après avoir raconté la défaite d'Israël, il ajoute : « Ils abandonnèrent le camp pour aller à Béthel, ville située *tout proche* » (1).

Cette situation de Maspha à l'extrémité nord de Benjamin et non loin de Béthel, est indiquée par un autre passage de l'Écriture : « Les fils de Benjamin, est-il dit au livre des Juges, *apprirent* que les fils d'Israël étaient montés à Maspha (2) ». Il apparaît par ce passage que Maspha n'était pas occupée par les Benjamites : si elle eût été occupée par eux, ils eussent été témoins de la réunion et n'eussent pas eu à en entendre parler ; il n'y eût pas eu lieu non plus d'envoyer des commissaires aux Benjamites pour réclamer les coupables ; on comprendrait enfin difficilement que l'assemblée venue pour examiner et juger l'affaire de Gabaa se fût tenue en pleine tribu de Benjamin.

Sur cela plusieurs concluent que Maspha où se réunirent les onze tribus d'Israël n'est pas Maspha attribuée par Josué à Benjamin, où venait Samuel, qu'Asa fit fortifier, où résida Godolias et choisie pour lieu de prière par les Macchabées, mais une autre Maspha, sans doute Maspha de Galaad. L'explication doit être différente.

Maspha dont il est parlé au chapitre xx des Juges et Maspha dont il est question au chapitre xxi, sont évidemment la même ville : si elles étaient différentes, l'auteur sacré n'eût pu se dispenser, dans un même récit, de les spécifier. Or, il n'est pas douteux que Maspha dont il est parlé au chapitre xxi, où les fils d'Israël, après le combat, avant de monter à Béthel et Silo, jurent de ne point donner de leurs filles aux hommes restant de Benjamin et d'exterminer ceux qui n'ont pas pris part au combat, ne soit Maspha près de Béthel fortifiée par Asa, par conséquent la même Maspha attribuée par Josué à Benjamin.

Mais comment en Maspha de Benjamin n'y a-t-il pas de Benjamites? Il en a été de Maspha comme de Béthel et de toute la partie du territoire aux alentours de Béthel (3) : Béthel et le pays furent attribués, dans le partage, à Benjamin par Josué; mais les Benjamites ne purent

(1) Ἐξέλιπον τὸ στρατόπεδον, παραγενόμενοι δὲ εἰς Βεθήλα πόλιν ἔγγιστα κειμένην. (*Antiq. judaic.*, V, II, 10).

(2) וַיִּשְׁמְעוּ etc., Judic., xx, 3. Les Septante traduisent littéralement : καὶ ἤκουσαν οἱ υἱοὶ Βενιαμὶν, etc., de même la plupart des versions. La Vulgate use d'un mot moins précis : *Nec latuit* filios Israël quod ascendissent filii Israël in Maspha.

(3) Josué, xviii, 22, assigne Béthel à Benjamin : or, au chapitre 1er des Juges, on nomme diverses villes dont les fils d'Israël ou ceux à qui elles étaient assignées ne purent s'emparer : au verset 21, Jébus est nommé comme n'ayant pu être conquise par les Benjamites, et, de suite après, le texte sacré poursuit, v. 22 : « Et la maison de Joseph (les Ephraïmites) monta à Béthel », et nous voyons qu'elle devint sa possession. Les villes d'Ophera et

s'en emparer et ils devinrent de fait le partage d'Ephraïm. Il faut qu'il en soit arrivé de même à Maspha. Ce qui résulte de là, c'est que Maspha appartenait à la même portion de territoire abandonnée par Benjamin à Ephraïm que Béthel, et qu'elle était non loin de cette ville. Elle aura été annexée plus tard à Benjamin et au royaume de Juda.

5° Maspha devait avoir de l'eau en abondance et une situation relativement commode.

Pourquoi fut-elle choisie pour les grandes réunions d'Israël? Au temps de Phinées l'arche et le tabernacle étaient à Silo : n'était-ce pas là devant le Seigneur qu'il convenait et était nécessaire de convoquer le peuple? Pourquoi Samuel la préféra-t-il à Cariathiarim où l'arche résidait depuis son renvoi par les Philistins? Il n'y a que deux raisons pour l'expliquer.

A la première assemblée, sous Phinées, nous voyons quatre cent mille hommes en état de porter les armes, sans compter les autres; puis il devait y avoir une multitude de bêtes de somme, employées pour le transport des vivres. Les grandes assemblées tenues sous Samuel ne devaient pas être moins nombreuses. Pour tant de monde et les bêtes de somme il fallait nécessairement une grande quantité d'eau. On sait que les sources ne se trouvent pas à chaque pas dans les montagnes d'Israël, surtout les sources abondantes. Silo a dans son voisinage une plaine superbe pour un grand campement; mais la source la plus raprochée, sous la montagne de Carioth, est éloignée de la plaine, fort modeste et sortant au fond d'un puits d'un abord difficile; Cariathiarim, si on l'identifie avec Cariath-el-Aneb, a une source assez abondante, mais les pentes raides et rocheuses de ses montagnes dans tous les alentours n'offrent pas de site convenable. Pour être choisie de préférence à ces villes saintes, Maspha devait réunir ces deux avantages : offrir des sites commodes où les Hébreux pouvaient facilement développer leurs tentes et surtout avoir de l'eau. Certains faits ont des circonstances nécessaires.

Maspha enfin était *en face, à l'opposé de Jérusalem*. L'expression est un peu vague, d'autant plus qu'elle doit représenter la préposition hébraïque לִפְנֵי, moins précise que le grec κατέναντι, ou le latin *contrà;* il est probable cependant qu'elle veut dire que de Maspha on pouvait apercevoir les hauteurs et les monuments de Jérusalem.

En résumé, Maspha doit se chercher sur la route de Sichem à Jérusalem, au nord de Rama, sur la frontière nord de la tribu de Benja-

d'Ophni (Jos., XVIII, 23) ne paraissent pas être venues, non plus, en la possession de Benjamin, ni tout le territoire au nord de Béthel.

min et du royaume de Juda. La région qui l'environne doit être relativement spacieuse et commode, et elle doit avoir l'eau en abondance. Elle est sur les hauteurs d'où l'on peut apercevoir la Ville Sainte. Tels sont les renseignements de l'Écriture.

III.

Depuis un peu plus d'un demi-siècle une multitude de personnages distingués par la science et le talent, de tous les pays de l'univers, se sont occupés, avec un zèle certainement louable, de reconstituer la géographie sacrée : Maspha ne pouvait manquer d'attirer leur attention. Il n'est presque pas de livre de topographie biblique, d'itinéraire de Terre Sainte qui ne lui consacre une étude spéciale, dans laquelle l'auteur s'efforce de lui déterminer une position. Les conclusions sont toutefois fort divergentes. Le capitaine Conder fait de Maspha et de Nob une même cité, il ne se prononce pas sur sa situation (1). Stanley (2), Bonar (3), Victor Guérin (4), Dalfi (5), Riess (6) et d'autres identifient Maspha avec Schafât. Others préfère Tell-el-Foûl (7), Robinson (8), Van de Velde (9), Kiepert (10), Gratz (11), etc., choisissent Néby-Samuel ; le rabbin Schwarz (12) croit la reconnaître dans une ruine appelée Beth-Izba qui se trouverait à deux lieues vers le nord-ouest de Jérusalem. Mettons ces identifications en face des renseignements de la Bible.

1° *Maspha* et *Nob*, dit-on, sont une même ville ; si l'on trouve Nob,

(1) Londres, *Handbook to the Bible*, p. 277. Cf. *Quaterly Statement*, 1875, p. 34-41. *Memoirs and Name Liste of the Survey of Western Palestine*, t. III, p. 149.

(2) Voir G. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament and Apocrypha*, Londres, 1887, p. 127.

(3) Voir *ibid.*

(4) V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Judée*, Paris, 1868, t. I, p. 395-403.

(5) Mgr Dalfi, *Viaggio Biblico in Oriente*, Turin, 1875, t. IV, p. 6-9.

(6) D. R. Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 64.

(7) Cf. G. Armstrong, *Names and Places, in the Old Testament*, p. 127.

(8) Ed. Robinson, *Biblical researches in Palestine, Mount Sinaï and Arabia Petræa*, Boston, 1841, t. II, p. 143 et suiv.

(9) Van de Velde, *Map of the Holy Land*, Gotha, 1865.

(10) H. Kiepert, *Karte von Palästina*, Berlin, 1857. — *Neue Handkarte von Palästina*, Berlin, 1875.

(11) D. Lorenz Celm. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schrift*, Ratisbonne, nouvelle édition, p. 350.

(12) J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort, 1852, p. 68 et 97.

le site de Maspha sera déterminé. — Maspha et Nob, disons-nous, sont sans doute des villes saintes et toutes deux offrirent un abri à l'arche d'alliance; mais cette parité d'honneur ne les rend point identiques. Silo, Cariathiarim, Gabaon, Béthel ont partagé la même faveur sans être pour cela Maspha. Depuis Josué jusqu'aux Macchabées, nous trouvons employé le nom de Maspha pour désigner une ville; Nob l'est aussi, mais évidemment pour désigner une ville différente. On peut trouver Nob et avoir à chercher Maspha.

2° *Schafâth.* — Ce nom désigne un petit village, situé à près de quatre kilomètres, au nord de Jérusalem, à gauche, à quelques pas de la route allant de la Ville Sainte à Nablous, l'ancienne Sichem. Des hauteurs de Schafâth, on aperçoit les murs de Jérusalem. Les champs, aux environs, assez unis et spacieux peuvent, se prêter facilement à l'établissement d'un camp. Le nom de Schafâth, dont la consonance n'est pas très éloignée de Masphath ou Masséphath, en dériverait, selon Guérin, Dalfi et les autres (1), et serait ainsi la preuve de l'application du nom biblique à cet endroit; ou bien en serait la traduction. Masphah, מִצְפָּה vient, en effet, de la racine צָפָה « observer » et signifie « un lieu d'où l'on voit, un observatoire élevé »; Schafât, شَافَات, ou شَعْفَات, en arabe, vient ou de la racine شَاف, « voir », ou bien de la racine شَعَف, dont le nom qui en dérive شَعْفَة, pluriel شَعَفَات, signifie « cime, sommet, point culminant, toupet de cheveux ».

Le nom est ainsi l'argument fondamental sur lequel on établit l'identification de Schafât avec Maspha.

Nous devons remarquer d'abord que le nom usité n'est pas شَافَات Schâfât, avec *aleph* pour seconde radicale, mais شَعْفَات, Scha'fât avec *aïn*, ce qui nous le présente comme un mot tout différent, malgré certaines analogies de signification. Ce nom, appliqué encore à plusieurs autres localités à cause de leur situation, nous apparaît davantage comme un nom d'origine arabe; cependant comme plus d'une fois le *aïn* a remplacé l'*aleph*, même dans les noms de localités, il n'est pas absolument impossible, quoique ce soit très improbable, que Scha'fât vienne d'un nom ayant *aleph* pour seconde radicale.

Selon M. de Saulcy (2), Schafât, serait Sapha (Σαφά) dont parle Josèphe, où le grand prêtre Jaddus vint à la rencontre d'Alexandre (3). L'histo-

(1) Voir ces auteurs aux endroits cités.

(2) F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, Paris, 1853, t. I, p. 112-115.

(3) Πυθόμενος δὲ αὐτὸν οὐ πόρρω τῆς πόλεως ὄντα πρόεισι... εἰς τόπον τινὰ Σαφὰ λεγόμενον. τὸ δὲ

rien juif l'interprète lui-même par Σκόπή « lieu d'où l'on voit », parce que de là, dit-il, on apercevait Jérusalem et le temple. Le Σκοπός où vint camper Cestius Gallus et plus tard Titus, auquel Josèphe donne la même signification, est probablement le même lieu (1). Il était, il est vrai, selon la parole de l'écrivain, à sept stades seulement de Jérusalem, tandis que Schafât en est distant de vingt stades environ ; mais en témoignant que le plateau où s'établirent les Romains, à sept stades de Jérusalem, était nommé Sapha, Josèphe ne dit point que l'appellation était restreinte à ce plateau. Elle pouvait s'étendre à la montagne qui s'élève du côté du nord et dont ce plateau avec la colline qu'il couronne ne sont que le pied.

Elle le pouvait porter plus justement, car c'est de son sommet que le voyageur venant du nord commence à voir Jérusalem et à en distinguer les monuments. Les Talmuds nomment positivement une montagne de Sophim, הרהצופים, « montagne des voyants », aux alentours de Jérusalem, d'où l'on commençait à voir la Ville Sainte, et une localité du même nom d'où l'on pouvait également la discerner (2). Les deux noms Sophim (צֹפִים) et Sapha (צפה), sont au fond le même nom, procédant de la même racine, avec la même signification : il est de très grande probabilité qu'ils désignent le même lieu en général. Le nom du village Schafât, semble également être une forme un peu modifiée du même nom. L'a-t-il porté dès le principe, ou l'a-t-il pris de la montagne à la suite des temps? la seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable.

Ce qu'il importe de constater, c'est que, si Schafât est le nom de Sapha ou de Sophim seulement altéré par le temps, il ne peut être l'antique Maspha. Le nom de Maspha, usité au temps des Macchabées, devait l'être encore intégralement au temps de Josèphe, peu éloigné du premier, il devait l'être aussi au temps de la rédaction primitive des préceptes reproduits par le Talmud, où nous trouvons le nom de So-

ὄνομα τοῦτο μεταφερόμενον εἰς τὴν Ἑλληνικὴν γλῶτταν σκοπὴν σημαίνει· τά τε γὰρ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναὸν ἐκεῖθεν συνέβαινεν ἀφορᾶσθαι. (*Antiquit. judaic.*, XI, VIII, 5.)

(1) Στρατοπεδευσάμενος δὲ (κέστιος) ἐπὶ τοῦ Καλουμένου Σκοποῦ (διέχει δὲ οὗτος ἑπτὰ τῆς πόλεως σταδίους). (Bella judaica, II, XIX, 4. *ibid.*, 7). — Καῖσαρ δὲ... ἐπὶ τὸν Σκοπὸν καλούμενον πρόσεισιν· ἔνθεν ἥ τε πόλις ἤδη κατεφαίνετο καὶ τὸ τοῦ ναοῦ μέγεθος ἐκλαμπρον, καθά τῷ βορείῳ κλίματι τῆς πόλεως χθαμαλὸς συνάπτων ὁ χῶρος Σκοπὸς ὠνόμασται. τῆς δὲ πόλεως σταδίους ἑπτὰ διέχων... (Ibid. V, II, 3).

(2) Talmud de Babylone, *Berakoth*, 61, a. — Ibid., *Makkoth* et Mischna, *Pesahim* III, 8. Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 151. Calmân Salomon, dans sa traduction en langue hébraïque de la *Guerre des Juifs* (Vilna 1884), rend deux fois Σκόπος par הר צֹפִים (liv. II. c. XIX, 4 et 7, t. I, p. 292 et 295. Ailleurs, l. V, c. II, 3, t. II, p. 153, il traduit par מִצְפָּה comme synonyme de צפים.

phim : lorsque Josèphe et les auteurs de ces passages emploient le nom de Sapha ou de Sophim, c'est donc pour désigner une localité différente de Maspha.

S'il était vrai au contraire, comme le croit M. Guérin, que Sapha désigne seulement l'endroit, à sept stades de Jérusalem, où s'établirent les Romains, et que ce nom n'a pas été transporté à Schafât, c'est un fait ajouté à d'autres démontrant que les noms dérivant de la racine צפה étaient nombreux dans la terre d'Israël. Si ce nom était commun, la dénomination est un argument insuffisant pour identifier Schafât avec Maspha : car Schafât peut être alors un Sapha, sans être pour cela Maspha (1).

Les trois autres conditions topographiques de Maspha que nous trouvons réalisées dans Schafât, sa situation sur la route de Nablous, celle en face de la ville et la convenance de son territoire pour un campement, lui sont également communes avec plusieurs autres localités ; les conditions essentielles lui font défaut.

Schafât, en effet, est situé, non au nord d'Er-Ram, l'antique Rama, mais à une lieue au sud. En plaçant Maspha à Schafât, on fait accomplir au roi Asa, l'un des rois les plus sages de Juda, l'acte le plus inexplicable et le plus insensé, puisque maître de Rama et du reste de son territoire abandonnés par Baasa, au lieu d'aller en avant, on le fait reculer d'une lieue, abandonner une belle et forte position, pour une beaucoup plus faible.

Schafât est en pleine tribu de Benjamin, et ne pouvait guère être éloigné de Gabaa : comment alors expliquer les paroles : « et les fils de Benjamin *entendirent* (וַיִּשְׁמְעוּ) que les fils d'Israël s'étaient rassemblés à Maspha? Si Schafât est Maspha, l'assemblée se tenait sous les murs même de Gabaa.

Schafât n'a point de fontaines ; les plus voisines, celles de Liphtah et de Beth-Hanina en sont distantes d'une lieue. Les citernes de la localité peuvent à la rigueur suffire aux besoins de ses cent cinquante habitants; mais elles n'eussent pas suffi deux jours à ceux des quatre cent

(1) Nous avons vu qu'il y avait de nombreux Maspha dans le pays d'Israël. La Bible nomme Ramathaïm. — *Sophim* (1 Reg. I etc.) la terre de *Suph*. (I Reg., IX, 5), une « campagne de Sophim, שדה צפים, sur les hauteurs du Phasga (Num., XXIII, 14). Josèphe signale Sapha près de Jérusalem, le Talmud Sophim, le pseudo-Épiphane, dans la *Vie des prophètes*, un Sopha, patrie de Malachie. Nous trouvons aujourd'hui avec Schafât, un Schoufa, à une lieue et demie vers le sud-ouest de Souba, un autre à une lieue et demie à l'ouest du premier; un Soufa à une lieue au nord-ouest de Beth-Our-et-Tahta (Béthoron inférieure); Emm-Souffa, au pied de la montagne de Gebiâ, à trois lieues au nord-ouest de Gifna, etc... Schummacher indique dans le Geolân un Schâf, six Schafât et trois Schaffat. (*The Jaulân*, Londres, 1888, p. 292 et 293).

mille hommes d'Israël. Schafât est actuellement la première localité que l'on rencontre en venant de Jérusalem sur la route de Nablous; il en a été, ce semble, toujours de même, car on ne remarque pas de traces de village intermédiaire. Si Schafât est Maspha, n'est-ce pas son nom que l'on devrait lire, dans le récit du voyage du lévite, au lieu de Gabaa? Son serviteur lui demande, à cause de la nuit qui approche, de s'arrêter à Jébus; la réponse du maître indique assez qu'il voudrait être agréable à son domestique, mais qu'il ne croit pas pouvoir accéder à sa demande. Quelle réponse fait-on en pareille circonstance? Naturellement on proposera la première ville qui se trouve au delà, avec une parole d'encouragement. C'est ce que fait le lévite : en nommant Gabaa et non Maspha.

Si Schafât doit être identifié avec une ville biblique, n'est-ce pas avec cette Gabaa? Il y avait une ville où est ce village; les citernes antiques et d'autres restes le disent assez : elle était la première que devait trouver le lévite sur sa route. Josèphe, qui connaissait sans doute le site de Gabaa, nous l'indique précisément à la distance de Jérusalem que nous trouvons entre cette ville et Schafât. On met, il est vrai, Gabaa plus loin; mais il faut, pour le faire, rejeter la distance précise de vingt stades donnée par l'historien, et lui en appliquer une autre, malgré Josèphe dont on force et contredit les paroles (1).

3° *Tell-el-Foûl.* — On appelle ainsi une colline se trouvant à droite

(1) Τῷ δ'οὐκ ἤρεσεν ἡ γνώμη παρ' ἀλλοφύλοις ἀνδράσι ξενοῦσθαι,... ἀλλὰ προελθόντες εἴκοσι σταδία εἰς οἰκείαν ἠξίου κατάγεσθαι πόλιν· καὶ κρατήσας τῇ γνώμῃ παρῆν εἰς Γαβὰν φυλῆς τῆς Βενιαμινίτιδος. Le conseil de loger chez des infidèles ne plut pas au (Lévite), il (crut) mieux de faire vingt stades de plus et de s'arrêter dans une ville de leurs compatriotes : ce que faisant ils vinrent à Gaba de la tribu de Benjamin. (*Antiquit. judaic*, V, II, 8). — L'autre passage dont on abuse est le suivant : Ἔνθα [ἐν Γοφνῇ] μίαν ἐσπέραν αὐλισάμενος, ὑπο τὴν ἕω πρόεισι· καὶ διανύσας ἡμέρας σταθμὸν στρατοπεδεύεται κατὰ τὸν ὑπὸ Ἰουδαίων πατρίως Ἀκανθῶν αὐλῶνα καλούμενον, πρὸς τινι κώμῃ Γαβαθσαούλῃ λεγομένῃ (σημαίνει δὲ τοῦτο λόφον Σαούλου), διέχων ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ὅσον ἀπὸ τριάκοντα σταδίων. « Là (à Gophna), il (Titus) campa une nuit, et le matin continua sa marche; ayant fait une étape d'une journée, il établit son camp dans le lieu appelé des Juifs en leur langue la vallée des Épines, près d'un village appelé Gabath-Saül (ce qui veut dire *la hauteur de Saül*), distante de Jérusalem d'environ trente stades ». (*Bellum judaic.*, V. II, 1). Il est clair que διέχων, « distant », qui est masculin, se rapporte à la vallée où campe Titus, αὐλῶνα, qui est masculin et non à κώμῃ, « le village », qui est féminin. Comment a-t-on pu dire que Josèphe place Gabath-Saül à trente stades de Jérusalem? Un premier aura lu le passage dans une traduction latine où le mot *distantem*, qui traduit διέχων, peut se rapporter soit à *vallem*, soit à *vicum*, nom par lequel on traduit κώμῃ, on a répété l'assertion sans vérifier sur le texte. L'ensemble du récit aurait dû suffire à faire comprendre que Josèphe veut indiquer la place du camp de Titus et non la situation de Gabaa. Remarquons encore que ce nombre de trente stades sur lequel plusieurs se fondent pour identifier Gabaa avec Tell-el-Foûl est trop pour ce lieu, et nous conduit un grand kilomètre plus loin, à l'Ouâd'ed Doumm, « vallée des Doumm », arbuste épineux, peut-être celui que Josèphe désigne sous le nom générique Ἀκανθα.

et tout près du chemin de Jérusalem à Nablous. On la rencontre à un kilomètre au nord de Schafât. Sur la plate-forme supérieure se dressent, à une dizaine de mètres de hauteur, les restes d'une vieille tour. Du sommet de la colline on aperçoit la Ville Sainte; au pied sont quelques citernes et des blocs antiques. Selon V. Guérin, ces ruines marqueraient l'emplacement d'une ville ancienne dont la colline aurait été l'acropole.

On trouve ainsi dans Tell-el-Foûl l'une ou l'autre des conditions topographiques dans lesquelles doit être Maspha; mais la plupart lui font défaut aussi bien qu'à Schafât.

Tell-el-Foûl est à trois quarts de lieue au sud de Rama, en pleine tribu de Benjamin, et sans fontaine. La tour dont nous avons parlé est la seule construction qui paraisse avoir jamais été faite au sommet de la colline; les deux ou trois citernes que l'on voit au bas indiquent une ou deux maisons isolées plutôt qu'une ville ou un village; les quelques pierres travaillées qui s'y trouvent ne paraissent pas d'une très haute antiquité : on pourrait contester qu'il y ait jamais eu en cet endroit de ville aux temps bibliques (1). — Il n'y a pas lieu d'insister.

4° *Néby-Samuel.* — Depuis plusieurs siècles on désigne ainsi par le nom du célèbre prophète d'Israël, la mosquée, restes d'une ancienne église chrétienne, bâtie au sommet de la plus haute montagne des environs de Jérusalem; le sanctuaire a communiqué son nom au petit village arabe qui s'est formé autour et à la montagne elle-même. De nombreux débris, du caractère le plus antique, une piscine, des tombeaux taillés dans le roc, attestent l'existence en ce lieu d'une ville fort ancienne. Du haut du minaret attaché à la mosquée le regard embrasse la vue la plus étendue : à l'ouest, on aperçoit la mer de Jaffa; à l'est, la vallée du Jourdain et les montagnes de Galaad et de Moab; au sud, celles d'Hébron et plus près la ville sainte. Nul sommet ne mériterait à plus juste titre le nom de Maspha, « lieu d'observation » ou « lieu d'où l'on voit »; on trouve au nord de la mosquée, à moins de cent pas, une première source et une autre, vers le sud-ouest, s'échappant en plusieurs filets d'eau; il est possible aussi que le nom du prophète puisse se rattacher au souvenir de sa venue en cet endroit. Telle est la situation de Neby-Samuel et ce que l'on peut alléguer en sa faveur pour son identification avec Maspha.

(1) Beaucoup, après Gross, Robinson et Guérin, identifient Tell-el-Foûl non avec Maspha, mais avec Gabath-Saül. (V. Guérin, *Description de la Palestine*, *Samarie*, t. I, p. 188-197). Les raisons par lesquelles on appuie cette identification sont les raisons générales qui conviennent également à Schâfât, et le texte de Josèphe inexactement traduit (voir p. 337, note 1).

Remarquons 1° qu'il n'était pas nécessaire qu'un lieu dominât tous les autres pour pouvoir porter le nom de Maspha. 2° Les fontaines de Néby-Samuel sortant presque à la partie la plus élevée de la montagne, donnent fort peu d'eau à la fois, et il faudrait un temps interminable à une immense foule pour que chacun pût prendre sa part. 3° Le nom du prophète peut avoir été attribué à l'endroit pour des motifs divers, qu'il serait trop long de discuter, sans aucun rapport avec le choix fait par lui de Maspha pour une ville de justice. 4° La montagne de Néby-Samuel, en pentes raides de toute part, est peu propre à un grand campement et n'offre pas de place convenant à de grandes réunions. 5° Néby-Samuel est à plus d'une lieue de la route de Jérusalem à Nablous, au centre du territoire qui fut à Benjamin et bien plus loin de sa frontière que Rama. Le lieu était sans doute très apte à recevoir une forteresse puissante, mais aucunement propre à défendre l'entrée du royaume de Juda. 6° Enfin, le site de Néby-Samuel doit être laissé à une autre ville biblique.

Saint Épiphane, parlant des points les plus élevés aux alentours de Jérusalem, cite le mont des Oliviers, puis ajoute : « A huit milles, est *Gabaon, le plus élevé de tous,* ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ὀκτὼ σημείων Γαβαὼμ ὑψηλοτάτη (1). Il ne peut pas y avoir de doute; Gabaon pour Épiphane est évidemment Néby-Samuel. — L'Itinéraire de sainte Paule ne contredit pas ce témoignage. Saint Jérôme nous montre cette sainte pèlerine montant d'Emmaüs par Béthoron à Jérusalem : elle ne trouve pas Gabaon sur son chemin, mais elle la laisse à sa droite, la saluant seulement de loin (2). Ces détails sont vrais pour Néby-Samouel, mais non pour El-Gîb qui se trouve sur l'ancien chemin de Bethoron à Jérusalem et dont on veut de nos jours faire Gabaon. — Nous reviendrons plus loin sur le témoignage des anciens et sur cette identification; observons pour le moment qu'ils ne sont en contradiction ni avec Josèphe ni avec la Bible. — Josèphe, en effet, place Gabaon à qua-

(1) *Adversus hoereses. Contre Tatianos,* l. II, § 5, *Patrologie grecque* de Migne, t. XLI, col. 843 et 844. Le nombre de « huit milles » est peu fort; mais saint Épiphane compte du mont des Oliviers et ne dit pas par quelle voie il mesure la distance. L'indication ne laisse du reste aucun doute.

(2) « Repetitoque itinere [visitavit Paula] Nicopolim quae prius Emmaus vocabatur... ; atque inde proficiscens ascendit Bethoron inferiorem et superiorem... *ad dexteram aspiciciens Aïalon et Gabaon...* In Gaba urbe usque ad solum diruta paululum substitit ». (Hieron. Epistola CVIII *ad Eustochium virginem*, Migne *Patrol. lat.*, t. XXII; col. 883). — L'Onomasticon au mot Γαβαών semblerait identifier Gabaon avec l'actuel Gebâ situé à une lieue à l'est de Rama, s'il ne le plaçait, d'autre part, à quatre milles à l'ouest (πρὸς δυσμάς) de Béthel. La notice d'Eusèbe sur Gabaon me paraît altérée par les copistes. Au mot Βερώθ, Eusèbe met certainement Gabaon près de la route de Nicopolis.

rante stades (1), c'est-à-dire à cinq milles romains ou sept kilomètres et demi de Jérusalem, distance exacte pour Néby-Samuel, tandis qu'El-Gîb en est à six milles par le chemin le plus court, et à sept milles par la voie de Béthoron. — La Bible, elle, appelle Gabaon (2) *le haut lieu le plus grand* ou *le plus élevé*, הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה; la Vulgate traduit littéralement : « Gabaon qui erat excelsum maximum » ; les Septante traduisent : Γαβαὼν αὕτη ὑψηλοτάτη καὶ μεγάλη, « Gabaon le grand lieu haut et le plus élevé »; ils paraphrasent le mot הגדולה, pour qu'on ne le prenne point dans le sens purement moral. Comme on ne peut contester qu'ils aient connu la Terre Sainte, leur témoignage est celui de témoins irrécusables. — Si Néby-Samuel est Gabaon, il est inutile d'y chercher Maspha.

5° Le *Khirbet Beth-Izba* de R. Schwarz est introuvable. A une demi-lieue au nord de Beddou, une lieue vers le nord-ouest de Néby-Samuel, est le petit village de Beth-Izza : le docte rabbin voudrait-il parler de cet endroit? Ou bien veut-il désigner le Khirbet Beth-Mizzah, situé non loin de Qastal et de Qolonieh? Son oreille peut avoir mal saisi ces noms. En tous les cas, ces localités, ou toute autre qu'il pourrait avoir trouvée dans la même région, plus éloignées de la route de Nablous à Jérusalem et de la frontière d'Israël et de Juda que toutes celles dont nous avons parlé, réalisent bien moins encore les conditions topographiques que la Bible attribue à Maspha.

IV.

Une localité me paraît répondre aussi bien que possible aux diverses indications que l'analyse des récits bibliques nous a fait découvrir dans les saints Livres : c'est El-Bireh.

1° El-Bireh est un grand village habité par sept cents musulmans. Il est à trois bonnes lieues au nord de Jérusalem et à une lieue et demie,

(1) Γαβαών, κώμη δ' ἐστὶν αὕτη σταδίους ἀπέχουσα τεσσαράκοντα τῶν Ἱεροσολύμων. (*Antiquitat. judaic.*, VII, XI, 7). Josèphe parle encore de Gabaon dans le passage suivant : καὶ διὰ βαιθωρῶν ἀναβὰς στρατοπεδεύεται [Κέστιος] κατά τινα χῶρον Γαβαὼ καλούμενον, ἀπέχοντα τῶν Ἱεροσολύμων πεντήκοντα σταδίους. « Et montant par Béthoron, [Cestius] campa près d'un certain endroit appelé Gabaon, qui est distant de cinquante stades de Jérusalem ». (*Bell. Judaic.*, II, XIX, 1). Nous avons à remarquer ici, comme à Gabaa, que le texte parle de la région où campa Cestius, situé sans doute sur le territoire de Gabaon ou tout près, mais non de la ville elle-même. On l'a cependant traduit comme le texte concernant Gabaa, et on a appliqué la distance à la ville elle-même, pour pouvoir l'identifier avec El-Gîb. Observons, en second lieu, que si la route romaine de Béthoron à Jérusalem passe, depuis les Antonin, près d'El-Gîb, il ne s'ensuit pas qu'elle y passait antérieurement.

(2) III Reg., III, 4.

également au nord, de Rama. On le rencontre sur la route, en venant de Sebastieh, Nablous et Silôn à Jérusalem; il est le premier au sud de Beitin. La montagne sur laquelle il est bâti est l'une des plus élevées des environs de Jérusalem; la petite ruine qui se dresse sur le plateau supérieur, à quelques pas du village, appelée Khirbet-eth-Thâouneh, « ruine du moulin », s'élève, suivant la carte de l'*Exploration Fund*, à 2.929 pieds anglais au-dessus de la Méditerranée, six de moins que Néby-Samuel (1). De là on aperçoit devant soi les minarets et les clochers de Jérusalem et le mont des Oliviers. Les habitations couvrent le flanc sud de la colline. Dans la partie haute on remarque les restes d'une belle église de l'époque des croisés; non loin un petit bâtiment de caractère médiéval, décoré de colonnettes avec des chapiteaux corinthiens, qui paraît avoir été une chapelle, est transformé en sanctuaire musulman. De cette partie haute on domine la route de Beitin que le regard peut suivre dans une grande partie de son étendue. Plus bas se voient des ruines d'une grande construction carrée avec des voûtes et arceaux en ogives, soutenus par des piliers dans la construction desquels ont été employées beaucoup de pierres paraissant antiques. Non loin de cette ruine, vers l'ouest, sur la route, est un petit monument à coupole blanchie : c'est la mosquée du village. Tout à côté est la fontaine, une des plus abondantes de toute la Judée, dont les eaux saines et agréables s'échappent par plusieurs canaux; elles allaient jadis remplir deux grands *birket*, chacun de près de cent mètres de longueur, qui se voient un peu plus bas. Ils sont aujourd'hui transformés en jardins. Les collines des environs, fertiles et bien cultivées, sont couvertes de vignes, d'oliviers et de figuiers. De grands et nombreux tombeaux taillés dans le roc, à la manière des Hébreux, attestent l'antiquité de la ville et son importance.

Les Croisés appelaient cet endroit la *Mahomerie* ou la *Grande Mahomerie;* on le trouve assez souvent désigné cependant sous le nom de Birré ou Birra (2); le pèlerin juif Isaac Hélo nous présente le nom dans sa forme actuelle Albérah ou Ebbérch (3). La Mahomerie était un *casal* où paraissent s'être établis les chevaliers de Saint-Jean et puis les Templiers. Les chanoines du Saint-Sépulcre y avaient des possessions et y

(1) *Map of Western Palestine*, by lieutenants C. R. Conder and H. H. Kitchener, R. E., Londres, 1880, Scheet XVII.

(2) *Cartulaire de l'église du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, par Eug. de Rozière, dans Migne, *Patrolog. lat.*, t. CLV, n° 29, col. 1121; 53, col. 1142; 54, col. 1145; 78 et 79, col. 1176, 130,136, col. 1219-1227; 138 et 139, col. 1228; 144, col. 1232.

(3) Isaac Hélo, *les Chemins de Jérusalem;* dans Carmoli, *Itinéraire de la Terre Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 249.

entretenaient l'église et l'hôpital (1). L'église était consacrée à Sainte Marie. Près de l'église était une grande croix de pierre posée sur sept degrés; les pèlerins qui venaient à Jérusalem y montaient afin de contempler pour la première fois la Tour de David et la forteresse du Mont Sion (2). Dans les siècles après les croisades, les pèlerins allant de Jérusalem à Nazareth passaient la nuit à El-Bireh. Ils y signalent un grand *Khan* ou caravansérail où s'arrêtaient les caravanes : il n'est sans doute pas autre que la grande ruine dont nous avons parlé; l'endroit est considéré par eux comme celui où la sainte Vierge et saint Joseph s'aperçurent que Jésus n'était pas avec eux (3).

El-Bireh, située ainsi au nord de Jérusalem et au sud de Beitin, l'ancienne Béthel, se trouve nécessairement dans le territoire assigné par Josué à la tribu de Benjamin, et Béthel étant la dernière ville d'Israël au sud, El-Bireh, qui est plus au sud, faisait partie du royaume de Juda.

2° La route actuelle de Nablous à Jérusalem a gardé sans aucun doute la direction générale de l'ancienne voie de Samarie, Sichem et Silo menant à la Ville Sainte. Suivant à peu près la ligne de faîte entre les deux versants de la vallée du Jourdain et de la mer Morte d'un côté et la Méditerranée de l'autre, cette direction a toujours été, nous ne dirons pas seulement la moins difficile et la plus directe, mais la seule praticable; l'histoire nous la montre constamment suivie. El-Bireh, située sur la route de Nablous à Jérusalem, se trouve donc sur le chemin suivi par les pèlerins qui venaient de Sichem et des autres villes pour offrir leurs présents au Temple.

3° A une lieue et demie au nord de Rama, généralement reconnue, sur de bons motifs, pour la Rama biblique, et à une lieue au sud de Béthel, El-Bireh ne pouvait être loin de la frontière nord du royaume de Juda. Située sur une hauteur d'où l'on domine le chemin qui vient de Béthel, d'où l'on peut suivre à une longue distance tous les mouve-

(1) *Cartulaire du S. Sépulcre*, aux endroits cités. Cf. Burkard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ sanctæ*, édit. Laurent, 1873, VII, p. 56.

(2) Theodoricus, *Libellus de Locis sanctis editus circa A. D.* 1172, cap. XLI, édit. Titus Tobler, St-Gall, 1865, p. 92, indique à *deux milles*, c'est-à-dire à une lieue, au nord de Jérusalem une petite église, probablement celle dont on voit les ruines à Schâfat, où les pèlerins, à la vue de la Ville Sainte, ont coutume de se déchausser et ajoute : « Tertio abhinc milliario vicus grandis est, a modernis Mahumeria nuncupatus, ubi juxta ecclesiam in honore sanctæ Mariæ consecratam magna crux de lapide incisa et septem gradibus elata consistit, quos ascendentes peregrini turrim David in arce montis Sion, ut prædictum est, constitutum ultra quatuor milliaria non sine gemitibus contemplantur. Hujus vici antiquum vocabulum menti excidit ».

(3) Quaresmius, *Historica theologica et moralis Terræ sanctæ Elucidatio*, liv. VII, *Peregrinat.* I, cap. I, Anvers, 1639; t. II, p. 786-788.

ments de ceux qui en sortent marchant par cette voie, et placée sur cette même voie, El-Bireh s'offrait admirablement pour être comme la sentinelle avancée placée à l'entrée du royaume pour surveiller les mouvements de l'ennemi, ou le poste chargé d'en défendre la porte. Si Roboam, premier roi de Juda séparé d'Israël, occupé ailleurs ou surpris par le temps, n'avait pas muni sa frontière nord et protégé de ce côté l'entrée de son royaume, l'invasion du roi d'Israël était de nature à avertir Asa, son successeur; et celui-ci ne pouvait manquer de profiter immédiatement de la retraite de son ennemi et de choisir le point qui s'offrait naturellement à lui, c'est-à-dire El-Bireh.

4° Entre El-Bireh et Beitin, on ne remarque des deux côtés de la route aucune trace de ville antique; ces deux localités sont voisines et leurs territoires se touchent; l'espace intermédiaire occupé par de larges vallons peu profonds, par des collines aux pentes relativement douces et arrondies, et d'assez vastes plateaux, est des plus favorable pour un camp. On y trouve plusieurs petites sources.

5° Si ces sources, avec celle de Béthel, seraient insuffisantes pour une immense multitude, El-Bireh, nous l'avons dit déjà, a une des sources les plus riches de toute la Judée et des plus facilement abordables. Les deux grands bassins que nous y avons vus, étaient probablement faits en vue des grands encombrements pour faciliter encore à la foule les moyens de s'alimenter d'eau; l'un d'eux pourrait être celui qui fut construit par le roi Asa, où Ismaël fit jeter les cadavres des soixante-dix hommes qu'il avait massacrés.

6° Si par « devant » ou, « en face de Jérusalem », il faut entendre que Maspha était immédiatement de l'autre côté d'une vallée qui la séparait de Jérusalem, il faudrait dire : El-Bireh n'est pas « en face de Jérusalem »; mais il faudrait le dire de même de toutes les localités que l'on a identifiées avec Maspha. Les autres indications disent assez qu'on ne peut l'entendre de cette manière. Si par « en face de Jérusalem » il faut comprendre que de Maspha on pouvait apercevoir quelque chose de Jérusalem, de ses monuments, et réciproquement, et c'est sans doute le sens du mot κατέναντι en ce passage, je puis dire et d'autres peuvent dire avec moi, que de la hauteur d'El-Bireh on distingue le mont des Oliviers avec ses monuments, les constructions les plus avancées de la ville supérieure, le minaret et le sommet de la forteresse; depuis sept siècles au moins, les pèlerins attestent la même chose.

Il est inutile d'insister : les divers lieux que l'on a proposés comme Maspha peuvent se trouver dans l'une ou l'autre des conditions nécessaires, mais la plupart et les plus essentielles leur font défaut; El-Bireh,

au contraire, réalise sur tous les points les détails topographiques que nous fournissent sur Maspha les récits de la Bible. Pendant plusieurs années, j'ai cherché de toutes parts si ne je trouverais pas quelque autre localité, quelque autre point qui correspondrait aux mêmes indications et pourrait disputer à El-Bireh l'honneur d'être une des villes les plus glorieuses de la terre d'Israël; je me suis fatigué sans résultat. J'ai cru alors pouvoir prononcer son nom, prêt à le retirer si l'on me montre que les titres sont faux, que quelque autre lieu possède les vrais.

Lorsque, le 5 décembre 1892, il y a maintenant un peu plus d'une année, devant l'assemblée réunie dans la grande salle de l'École biblique de Saint-Étienne, j'osais prononcer pour la première fois le nom d'El-Bireh comme pouvant avoir pris la place de celui de Maspha, ce n'était pas sans crainte : j'avais honte de me trouver tout seul, de ne pouvoir m'autoriser d'aucun nom. Depuis, en parcourant les relations des anciens pèlerins, je trouvai le passage du Père Bernardin Surius cité plus haut, que jusque-là j'avais complètement ignoré, dans lequel il présente El-Bir comme l'antique Maspha : si, depuis le treizième siècle, le courant de la tradition s'est troublé, elle a conservé cependant, il faut en convenir, la connaissance d'un grand nombre de lieux et il ne serait pas impossible que Maspha fût du nombre. Il se peut que le nom de Maspha, avons-nous dit, soit une erreur pour Machmas; mais le contraire se pourrait aussi; Maspha, mal saisi ou mal transcrit, aurait pu devenir Machmas. Si la tradition locale a conservé le nom antique du lieu appelé aujourd'hui El-Bireh, elle ne peut avoir nommé Machmas que nous retrouvons ailleurs; d'autre part, si l'assertion de Surius manque des garanties qu'il faudrait pour la présenter comme expression authentique de la tradition ancienne, il n'existe du moins rien non plus démontrant qu'elle n'en vient pas. J'ai l'espoir que quelque document, aujourd'hui caché au fond d'une bibliothèque, nous dira un jour que l'indication de Surius est un des débris de l'antique tradition échappé aux perturbations et aux ruines des temps.

V.

Attendre la confirmation de votre thèse, me dira-t-on, est un vain espoir; elle est depuis longtemps irrévocablement condamnée. El-Bireh n'est point et ne sera jamais Maspha, car elle est, c'est certain, Béroth de Benjamin.

Le pèlerin juif Samuel bar Simson, qui voyageait en 1210, indique,

dans son itinéraire, Beeroth entre Ramathaïm où est le sépulcre du prophète Samuel (Neby-Samuel ou Rama) et Béthel : il n'y a pas de doute qu'il ne désigne El-Bireh (1). Ishak Hélo, en 1334, le place dans le même ordre et donne son nom dans la forme moderne, ce qui empêche d'émettre le moindre doute : « De Ramah, on se rend à Becroth, ville mentionnée dans Josué. On la nomme aujourd'hui Alberah. De là on va à Bethel (2). »

Les plus doctes des palestinologues modernes, Robinson, Raumer, Ritter, Van de Velde, Guérin, Carmoly, Conder, Armstrong, etc., ont fait leur cette identification. Elle a été ratifiée par l'acceptation générale : les écrivains et les voyageurs l'ont acceptée comme hors de toute contestation et les géographes l'ont marquée sur leurs cartes comme indubitable. Une opinion ainsi adoptée, on peut dire à l'unanimité, par les savants les plus compétents et consacrée par un usage universel, n'équivaut-elle pas à une certitude ?

Nous ne le pensons pas. Plusieurs géographes, bien connus et estimés dans le monde savant, ne le pensent pas non plus, puisqu'ils placent Béroth, non à El-Bireh, mais ailleurs : ainsi H. Kiepert inscrit sur ses cartes Béroth dans le voisinage de Néby-Samuel et de Cariathiarim (3). Le Dr Rich. Riess, après avoir d'abord accepté El-Bireh, propose ensuite El-Biâr, petite ruine non loin d'El-Gîb (4); on pourrait joindre d'autres noms aux leurs. Toutefois, nous le reconnaissons, ils sont moins nombreux que les autres. Mais ce n'est pas le nombre des opinants qu'il faut compter, c'est la valeur des raisons ou des arguments qu'il est nécessaire de peser. Or, quelles sont les raisons alléguées pour l'identification d'El-Bireh avec Béroth ?

C'est un fait reconnu, dit-on, les habitants de la Palestine ont conservé aux localités leurs anciens noms, les noms bibliques, avec une fidélité et une constance sans pareilles ailleurs : lorsqu'on rencontre un nom biblique attaché à un lieu et que ni la Bible ni l'histoire ne contredisent cette situation, on peut être moralement certain que l'endroit est bien le même que l'on désignait de ce nom aux temps

(1) « Nous nous rendîmes à Ramathaïm (venant de Jérusalem), et nous y vîmes le sépulcre de Samuel le prophète. De là nous allâmes à Beeroth ; nous y couchâmes la nuit. C'est un endroit tout en ruines. Le lendemain matin nous nous acheminâmes de bonne heure vers Béthel ». *Itinéraire de Palestine*, par Samuel Simson, dans Carmoly, (*Itinéraires de la Terre Sainte*, p. 130).

(2) *Les Chemins de Jérusalem*, par Ishak Chelo, dans Carmoly, *Itinéraires*, p. 249.

(3) Voir ses diverses cartes.

(4) Dans sa *Biblische Geographie*, 1872, il suit d'abord Robinson; dans son *Bibel-Atlas*, 1887, à la carte *Palästina zur Zeit der Richter und der Könige*, il supprime le nom de Beroth ; dans le texte, p. 4, il propose, quoique timidement, El-Biâr.

bibliques : ainsi il n'y a point de doute que les villes, villages ou ruines appelés aujourd'hui Jâfa, Ledd, Esdoud, Emoas, Mohmas, Anathah, Hesbân, Madaba, ne soient les antiques noms de Iâfo, Lod, Aschdod, Emmaüs, Mahmas, Anathoth, Hesebon, Medaba de la Bible gardés aux mêmes lieux. De légères et accidentelles modifications n'empêchent pas l'identité du nom. Or, le nom de Bîreh ou Bîret, est évidemment, de signification et d'origine, identique à Béroth, « les puits ». Dans la Bible, Béroth est indiquée comme ville de Benjamin ; El-Bireh, au sud de Béthel, est nécessairement dans le territoire de cette tribu : rien ne s'oppose donc à ce que El-Bireh soit reconnu pour l'antique Béroth, comme Anathah pour Anathoth, Hizmeh pour Iszmaouëth, Almît pour Almeth.

La raison de l'identification d'El-Bîreh avec Béroth est donc l'identité du nom reposant sur la valeur de l'onomastique locale, je n'en ai point trouvé d'autre (1).

L'autorité de l'onomastique des localités en Terre Sainte est incontestable ; si l'on a en Europe un grand respect pour lui, nous autres, en Terre Sainte, nous ne l'avons pas moindre. J'en suis persuadé, ce n'est pas sans une attention providentielle spéciale, en quelque manière analogue à celle qui a veillé sur les saints Livres, qu'il nous est donné, malgré tant de guerres, de bouleversements incomparables et de longs siècles, de le retrouver tel qu'il faut confesser qu'il n'en est point d'autre aussi intègre. El-Bireh appartient à la part attribuée par Josué à Benjamin, personne ne le conteste non plus. Il y a entre Béroth et Bireh une grande analogie, l'un et l'autre signifient « puits » et l'un et l'autre procèdent de la veille racine sémitique *bêr* בְּאֵר, c'est évident; ce qui l'est moins, c'est la dérivation par la voie traditionnelle du Bireh d'aujourd'hui du Béroth antique.

L'onomastique, ou la nomenclature des localités de la Terre Sainte, est formé de trois catégories : 1° les noms purement chananéens ou hébreux; 2° les noms étrangers à l'ancien hébreu, c'est-à-dire arabes, grecs et latins; 3° les noms qui, par suite de l'origine commune des deux langues hébraïque et arabe, peuvent être de l'une ou de l'autre; on peut rattacher à cette catégorie les noms de nature et d'origine incertaine.

A la première catégorie appartiennent les noms cités plus haut comme Jâfa, Mohmas, Anathah et les autres du même genre dont la

(1) Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. II, p. 132 et 133 ; — Victor Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. III, p. 7-13 ; — Gratz, *Schauplats der heiligen Schrift*, nouvelle édition, p. 344; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament and apocrypha*, 1887, p. 24-25 et 26.

liste est restée encore fort longue. Les localités qui les portent doivent être généralement identifiées avec les localités bibliques des noms identiques, nous l'avons reconnu. Toutefois la raison de l'identification, il est nécessaire de le remarquer, n'est pas la similitude des noms par elle-même : on trouve en Amérique et en Europe des villes du nom de Béthanie, Bethléem, Nazareth, et personne ne songe à les identifier avec les villes bibliques des mêmes noms. La raison réelle, c'est qu'ils nous sont transmis par les habitants du pays comme témoignage de la tradition onomastique locale. Nous savons, par l'expérience et l'histoire, que c'est par les traditions de ce genre qu'en tout pays se connaissent sûrement les localités ; nous verrons aussi, par l'examen des faits et par l'histoire, que cette tradition en Terre Sainte est pour le moins aussi certaine que partout ailleurs.

La seconde catégorie est formée, dans sa masse, de noms arabes, imposés depuis la conquête musulmane, c'est-à-dire depuis le septième siècle. Tous les noms grecs et latins ensemble, y compris les quatre donnés par les Hérode, en usage dans le peuple du pays, ne dépassent guère la douzaine. Il faut l'histoire où les révélations de l'archéologie pour reconnaître sous ce vêtement étranger et profane l'identité des vieilles villes et lieux bibliques ; sans l'histoire saurions-nous que Sichem est dissimulée sous le nom de Nablous, Samarie sous celui de Sebasteih, que le Jourdain se cache sous celui de Sehe-rîah? On constate aussi par ces faits que des noms plus récents ont pris quelquefois la place des noms anciens.

Les noms pouvant être d'origine arabe aussi bien que d'origine hébraïque, comme Râm, Rameh, Souf, Soufah, Sehâfât, Aliah, Adaseh Gemala, Thaïbeh, Thouba, Aqrabeh, Aid-el-may et d'autres forment la troisième catégorie qui n'est guère moins abondante que les premières, surtout si on lui adjoint les noms plus ou moins altérés par le temps dont il n'est pas facile de déterminer la nature ou l'origine. A s'en tenir à la forme des noms, ordinairement plus voisine de la forme arabe, on serait tenté de leur attribuer cette origine; mais si l'on fait attention que les temps et le génie de la langue de ceux qui en usent peut amener ces modifications dans les mots, on reconnaîtra que les noms en eux-mêmes n'ont rien pour nous faire incliner plutôt d'un côté que de l'autre. Pour nous prononcer, il nous faut un témoignage extrinsèque certain, nous affirmant que, de fait, tel nom est antérieur à l'invasion arabe et remonte aux jours anciens; ou, au contraire, que ce nom n'est pas du temps des Hébreux, mais a été donné depuis la domination arabe. C'est parce que nous avons des témoignages positifs nous l'indiquant, que nous prenons Er-Râm pour Ramah,

Tell-Râmeh pour Beth-hâr-Râm; c'est parce que nous en avons de contraires que nous nions qu'El-Qodès soit un Qadès et El-Halîl une dérivation de Halhul, et que, malgré les noms, nous reconnaissons Jérusalem sous le nom de Qodès et Hébron sous celui de Halîl; parce que nous n'avons rien pour nous éclairer sur la question, nous laissons le Rémet-el-Halîl, près du Haram du même nom, sans nous prononcer sur son origine et sa nature.

Or, à quelle catégorie se rattache El-Bireh?

Ce n'est évidemment pas un nom purement hébreu. La forme en elle-même, بيرة est arabe : c'est un nom d'unité, fort usité, dans le langage populaire, du nom Bîr بير « puits », pluriel Biâr, بيار; l'article *el*, accentue la forme arabe; il se trouve en hébreu, avec la même signification, sous la forme fort voisine Bêr, בֵּאֵר, בְּאֵרָה et בְּאֵרָא, pluriel בְּאֵרוֹת. C'est incontestable, El-Bireh est un de ces noms dont l'apparence est arabe, mais qui pourrait être dérivé d'un Bérah de la Bible ou de Béroth et nous être arrivé ainsi légèrement modifié.

Puis-je me prononcer sur le nom seul?

Ceux qui ont fait Béroth d'El-Bireh, regardent cette terminaison *eh* ou *et* comme dérivation de la forme pluriel *oth* de Béroth, parce qu'un puits est appelé en arabe simplement *el-Bîr* et non el-Bîreh. On peut répondre que l'autre est beaucoup employé aussi dans le langage populaire; que le ة est ajouté à une multitude de noms qui ne l'ont pas dans la langue écrite, qu'une multitude de localités et de ruines ont été appelées des Arabes El-Bireh, ou El-Biâr, lorsqu'ils en ignoraient le nom ancien, à cause de la présence d'un puits ou de plusieurs; que la présence à El-Bireh d'une fontaine remarquable peut expliquer son nom; que l'on ne voit pas pourquoi, si Béroth avait été le nom de cette localité, elle ne l'eût pas conservé intègre aussi bien que Béroth de Syrie, appelée encore aujourd'hui Beirouth.

Mais il n'y a là rien de décisif. Avec le nom seul on ne peut se prononcer que de parti pris.

Y a-t-il des témoignages en faveur de l'identification?

Béroth était dans la tribu de Benjamin et El-Bireh l'est aussi, dit-on. Sans doute, mais la tribu de Benjamin était assez vaste, et il existe dans son territoire des ruines et des villages appelés du nom de Bîr et de Biâr. C'est un de ces lieux qu'a choisi le Dr Riess. Beaucoup de noms ont disparu; le nom Béroth a pu disparaître comme eux, celui d'El-Bireh a pu être appliqué à un lieu portant jadis un nom tout différent.

N'y a-t-il pas des témoignages défavorables à cette identification?

Il y en a un premier dans la Bible elle-même, dans le récit où elle nous montre, après l'alliance conclue avec les Gabaonites, les Israélites arrivant sur leur territoire : « Ayant levé le camp, dit-elle, les fils d'Israël vinrent, le troisième jour après, dans leurs villes dont les noms sont : Gabaon, Caphira, Béroth, Cariathiarim ». Il paraît assez clairement, par ce passage, que Béroth doit être joint au territoire des villes de Gabaon, Caphira et Cariathiarim ; ce territoire occupe le pays depuis Néby-Samuel jusque vers Cariath-el-Anab. Rama et toute la région au nord, où est El-Bireh, est naturellement exclue du canton de Gabaon. Les Hébreux allant à ce territoire se dirigeaient vers le sud : c'est donc là, aux environs de Néby-Samuel, que la Bible nous indique Béroth (1). C'est le motif qui a déterminé M. Kiepert à placer sur ses cartes Béroth non loin de Néby-Samuel.

L'histoire est encore moins favorable que la Bible à cette identification.

Nous avons entendu déjà plusieurs pèlerins déclarer qu'El-Bîr ou Bira, n'est point le nom antique ou biblique. Si leur témoignage n'est pas absolument certain, il n'y a pas de raison non plus pour le rejeter, et il doit ordinairement être considéré comme expression authentique de la tradition locale ancienne, lorsqu'il s'accorde avec les témoignages des anciens. Or, Eusèbe ni saint Jérôme ne paraissent pas avoir connu de lieu appelé Bîreh à l'endroit où nous le trouvons aujourd'hui, et ils mettent Béroth certainement à une autre place. Voici leur témoignage :

Eusèbe : « Béroth sous Gabaon : c'est maintenant un village près d'Ælia, à la septième borne lorsqu'on va à Nicopolis ».

Saint Jérôme : « Béroth sous la hauteur de Gabaon. On montre aujourd'hui ce village au septième milliaire à ceux qui vont d'Ælia à Nicopolis (2) ».

(1) Kaphira se reconnaît dans la ruine appelée Kephirah, située à une lieue et demie à l'ouest de Néby-Samuel, près de Katanneh, et à une lieue au nord de Cariath-el-Aneb, le village d'Abou-Ghoseh que l'on identifie généralement avec Cariathiarim. En tous les cas, située à l'ouest de Jébus et non loin de Kessalon, sur la frontière de Juda et de Benjamin, cette localité doit se chercher en cette région. Qu'El-Gib soit Gabaon ou non, son territoire, situé sur Néby-Samuel, faisait partie du canton des Gabaonites. Ce canton est ainsi suffisamment déterminé. Si Rama, aujourd'hui Er-Râm, en eût fait partie, cette ville non moins importante que les autres, et existant alors, devait être nommée avec les autres; si elle ne l'est pas, c'est qu'elle n'appartenait pas à Gabaon. Si Rama n'appartenait pas à Gabaon, El-Bireh, qui est plus au nord, lui appartenait moins encore ; localité voisine de Bèthel, comme elle, ne pouvait-elle pas appartenir au roi de la ville de Aï qui était peu distante ?

(2) Βηρώθ, ὑπὸ τὴν Γαβαών · καὶ ἐστι νῦν κώμη πλησίον Αἰλίας κατιόντων ἐπὶ Νικόπολιν ἀπὸ ζ' σημείων : « Beeroth, sub colle Gabaon, ostenditur hodieque villa ab Aelia euntibus Nicopolim in septimo lapide ». (*Onomasticon*, édit., Larsow et Parthey, p. 124 et 125.)

Au lieu de Nicopolis, on lit dans la traduction de saint Jérôme de l'*Onomasticon* de Bonfrère, édité par Clere « Neapolis ». Naturellement, selon les identificateurs d'El-Bireh avec Béroth, la véritable leçon serait Neapolis; mais, suivant les règles ordinaires de la critique, c'est Nicopolis. Tous les manuscrits et reproductions des manuscrits d'Eusèbe portent Nicopolis; dans celui de Leyde, estimé, par les éditeurs Larsow et Parthey, le plus correct et le plus sûr (1), le texte de saint Jérôme porte également Nicopolis. Procope de Gaza lit aussi Nicopolis. Reland croit que c'est la vraie lecture (2). Le contexte lui-même le déclare assez haut.

A sept milles de Jérusalem, sur la route de Néapolis, on ne trouve aucune ruine qui ait pu porter le nom de Béroth; El-Bireh est à plus de neuf milles de Jérusalem. Comment Béroth a-t-elle jamais pu être sous Gabaon, ὑπὸ Γαβαών, sous la montagne de Gabaon, *sub colle Gabaon?* El-Bireh est le point le plus élevé, dominant les lieux qui l'entourent et n'étant aucunement dominé; et Gabaon, qu'on le place où l'on voudra, sera loin d'El-Bireh. On interprète « sous Gabaon » *sous la domination de Gabaon.* Mais a-t-on jamais employé l'expression *sous la montagne* pour dire *sous la domination?* Il n'y a qu'un moyen de se tirer d'affaire, c'est de dire que saint Jérôme se trompe et traduit mal, c'est ce que l'on dit.

El-Bireh, dit-on, est certainement Béroth : El-Bireh est sur la route de Naplouse, et à neuf milles d'Ælia : donc sept milles est une erreur; Nicopolis de même, et l'expression *sub colle* doit être changée. En d'autres termes : tout est faux dans l'indication des deux Pères. La raison de cette affirmation un peu cavalière, quelle est-elle? Le nom de Bireh.

Pour l'instant, nous constatons qu'Eusèbe et saint Jérôme indiquent en réalité Béroth à sept milles d'Ælia, sur la route de Nicopolis et *sous Gabaon* et *sous la hauteur de Gabaon;* ce sont bien leurs paroles, ce que l'on peut dire contre est fondé simplement sur l'arbitraire. Nous nous demanderons ensuite si leur indication est vraiment erronée.

Dans les termes par lesquels il nous désignent Béroth, ils ne peuvent avoir en vue El-Bireh : c'est évident. Quelle localité désignent-ils?

(1) « Codicem Leidensem,... in plerisque cum Vaticano consentit, ubi ab eo discedit, meliores fere exhibet lectiones ». *Onomasticon*, Præfat., p. XI).

(2) Ἡ δὲ βηθώρ (métathèse pour Βηρώθ) κώμη νῦν ἐστι πλησίον Αἰλίας, κατίοντων ἐπὶ Νικόπολιν ἀπο ἑδδόμου σημείου. « Proc. Gaz. *Commentarium in Joan.* (cap. IX, 3), Migne, *Patrol. græc.*, LXXXVII, par. I., col. 1020).

(3) Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 624.

Le Dr Riess, qui préfère les renseignements positifs de l'*Onomasticon* aux apparences d'El-Bireh, a cru qu'ils désignaient l'endroit appelé aujourd'hui El-Biâr; nous ne le croyons pas. Le nom est la traduction exacte de Béroth; les ruines qu'il désigne sont sur la voie romaine de Jérusalem (Ælia) à Nicopolis; El-Biâr est situé sous El-Gîb que l'on croit Gabaon, c'est vrai; mais il n'y a qu'à voir les ruines d'El-Biâr pour s'assurer, au premier coup d'œil, que les constructions qui étaient là remontent au plus haut aux premiers siècles de l'ère chrétienne, et que, située dans une petite plaine déprimée, elles n'occupent pas la position d'une ville antique de quelque importance : les citernes assez nombreuses qu'on y voit, toutes à voûtes en maçonnerie, ont dû lui faire donner son nom; El-Biâr, en plus, est à près d'un mille en deçà de la distance déterminée par l'*Onomasticon*.

Le village que nous rencontrons à sept milles de Jérusalem, sur la route antique de Nicopolis, c'est El-Gîb. Placé au milieu d'une assez vaste plaine, au sommet d'une petite colline couverte de débris de constructions très anciennes, il est dominé du côté du sud par la haute montagne de Néby-Samuel que les anciens, nous l'avons constaté déjà, appellent Gabaon. En allant de Jérusalem vers Béthoron par la voie romaine, on aperçoit El-Gîb sous Néby-Samuel, qui en est peu distant, comme le petit agneau près de sa mère. Il ne me paraît pas douteux que ce ne soit cette situation que décrivent en deux mots Eusèbe et saint Jérôme, en nous désignant El-Gîb comme Béroth.

Dans l'*Onomasticon*, ces Pères, il ne faut pas l'oublier, ont coutume, lorsqu'il existe deux noms ou plus de même forme pouvant donner motif d'hésitation dans le choix entre deux localités, de les indiquer tous; ainsi font-ils aux mots Ἀβέλ, Ἀβελμαελαί, Βηθλεέμ, Γαββαθών, etc. : comme ils ne le font pas au mot Béroth, nous pouvons au moins conjecturer avec raison que l'endroit appelé aujourd'hui El-Bireh ne portait pas ce nom au quatrième siècle.

Nous nous trouvons donc en face de deux affirmations contradictoires : les modernes nous disent : Béroth, c'est El-Bireh; les anciens : Béroth, c'est la ville que vous trouvez à sept milles de Jérusalem, sur la route de Nicopolis et sous Gabaon, c'est-à-dire El-Gîb. Qui croirons-nous?

Les modernes pour raison nous disent : Nous avons le nom de Bireh d'une part, et El-Gîb d'autre part, égalant Gabaon, à l'endroit où les anciens prétendent placer Béroth.

Les anciens nous donnent simplement le nom de Béroth comme appliqué par tous à l'endroit qu'ils nous désignent et le nom de Gabaon non loin de là; ils ne connaissent pas d'autre Béroth en Benjamin.

Les modernes se basent exclusivement sur des noms arabes qui pour-

raient dériver de noms hébreux analogues (1) ; mais pour donner aux noms d'El-Bireh et d'El-Gîb la valeur probante, il faudrait pouvoir démontrer que ces noms sont antérieurs à l'occupation arabe de la Terre Sainte et ont été transmis fidèlement par les générations depuis les temps les plus anciens, et qu'il n'y a pas en Benjamin de noms similaires pouvant donner lieu à doute ou contestation : le moyen c'est l'histoire, c'est-à-dire le témoignage écrit des anciens, et l'histoire dépose formellement contre les modernes.

Il nous reste à examiner si Eusèbe et Jérôme, qui nous transmettent ce témoignage, doivent être crus et si leur témoignage peut être reçu comme vrai.

Un grand parti s'est formé, il y a longtemps déjà, encore fort nombreux de nos jours, dont les membres dès qu'ils entendent nommer quelque ancien écrivain ecclésiastique ou seulement catholique, s'agitent, crient au traditionnaliste, et ne veulent plus rien entendre; ils traitent Eusèbe, saint Jérôme et leurs contemporains comme des simples pèlerins du moyen âge. Calmez-vous, leur dirons-nous, en une autre occasion on pourra parler de la tradition topographique chrétienne des saints Lieux; aujourd'hui il n'en est pas question. Dans l'*Onomasticon*, c'est à peine si Eusèbe et saint Jérôme recourent une ou

(1) Comme celle d'El-Bireh, l'identification d'El-Gîb avec Gabaon repose essentiellement sur le nom : on veut voir dans *Gîb* un reste du mot Gabaon ; la vocalisation hébraïque du nom גִּבְעוֹן s'y prêterait. Nous avons remarqué plus haut que la vocalisation massoréthique est fort contestable, surtout dans les noms propres. גבעון se fût-il prononcé גב ou *Gîb*, qu'il faut expliquer encore la disparition de עון. Je doute, tandis que le contraire est fréquent, que l'on puisse montrer des noms anciens conservés dans la désignation des lieux ayant perdu leurs gutturales, surtout le ע. Pourquoi les Geb'a l'ont-il gardé ? גבעון, renforcé d'une syllabe, devait le perdre plus difficilement. La racine Gb. גב, جب est arabe autant qu'hébraïque. Le mot *Gebb* جب signifie aussi « puits, fosse ». On trouvera aussi le mot *Djaoûb* جوب de la racine *Djâb* جاب avec la signification de « grand vase à eau » et *Djaoubeh* جُوبَةٌ signifiant encore « creux, fosse ». On sait que *ou* و et ـُ, dans le langage usité, se confondent souvent avec le son *i* du ى et du ـِ. La vallée par laquelle passe le chemin de Béthel à Silôn et où l'on trouve l'ancien birket destiné à recueillir les eaux de *Aioûn-el-Haramieh*, s'appelle précisément Ouâd'-el-Gîb. Le village du même nom a également un birket et une fontaine d'une cavité profonde. *El-Gîb* paraît donc un nom arabe appliqué à l'endroit, pour la même raison que les Chananéens et les Hébreux l'avaient nommé Beroth « les puits ». Dans tous les cas *El-Gîb* est un de ces noms d'origine et nature incertaine, ne pouvant servir de fondement à une identification certaine sans l'histoire. — On cherche à arranger les textes de Josèphe pour les adapter de force à El-Gîb, comme on le fait pour El-Bireh. Nous avons observé déjà que les quarante stades des *Antiquités* ne lui conviennent point : les cinquante ne lui vont pas juste non plus, car, outre qu'ils ne se rapportent pas à Gabaon, il y a encore une différence de six stades en moins : El-Gîb est à sept milles de Jérusalem ou cinquante-six stades.

deux fois à cette tradition ; ce livre n'est qu'une sorte de cadastre où ils se contentent de nous dire : A tel endroit est un village appelé ainsi. Lorsque Robinson, Conder, Stanley nous disent : Le village situé en tel lieu est désigné sous tel nom, nous les croyons, parce que ce sont des hommes avec des oreilles pour entendre et dignes de foi. Lorsqu'un fellah leur a dit : La ville, le village, la vallée de tel nom se trouve à tel endroit, ils l'ont cru, parce qu'il doit le savoir et qu'ils n'avaient aucune raison de soupçonner qu'il voulut les induire en erreur. Ce dont il s'agit, c'est donc de savoir si Eusèbe et saint Jérôme nous disant : Les villes appelées dans le pays Béroth et Gabaon sont à tel endroit, peuvent être crus comme de simples *fellahin*. Nous ne ferons pas l'injure à nos lecteurs de discuter la question. Que manque-t-il donc à leur témoignage pour être reçu?

Certains passages de l'*Onomasticon* sont parfois obscurs et indécis, mais celui dont nous traitons ne manque certes ni de clarté ni de précision (1). Porte-t-il des traces de corruption, d'altération? Le texte d'Eusèbe, en ce passage, est confirmé dans les siècles postérieurs, et ne peut être mis en doute; si une main maladroite a transformé, dans celui de saint Jérôme, le mot Nicopolis en Neapolis, l'erreur est facile à corriger. Les renseignements que contiennent leurs notices sur Béroth et Gabaon sont peut-être en contradiction avec la Bible et l'histoire? Au contraire, ils s'adaptent parfaitement avec ce que disent l'une et l'autre. Ils sont, il est vrai, l'expression d'une tradition; mais c'est de la tradition onomastique locale dont l'autorité est reconnue

(1) Nous avons dit déjà que la notice de l'Onomasticon sur Gabaon est assez embrouillée; la voici ; Γαβαών, ὅθεν ἐλθόντες οἱ Γαβαωνῖται ἱκέται γίνονται τοῦ Ἰησοῦ· ἣν δὲ αὐτὴ μητρόπολις μεγάλη καὶ βασιλικὴ τῶν Εὐαίων, ἣ καὶ γέγονεν κλήρου Βενιαμίν. καὶ ἐστι κώμη νῦν οὕτω καλουμένη πλησίον Βαιθὴλ πρὸς δυσμάς, ὡς ἀπὸ σημείων δ' παράκειται δὲ τῇ Ῥαμά, καὶ ἀφωρίσθη Λευίταις, οἳ πλησίον Ρεμμαά. ἐν ταῦθα Σαλωμὼν θύσας χρησμοῦ καταξιοῦται. « Gabaon unde Gabaonitæ supplices venerunt ad Jesum, erat olim metropolis et regalis civitas Evæorum, ceciditque in sortem tribus Benjamin et nunc ostenditur villa eodem nomine in quinto milliario Bethelis contra occidentalem juxta Rama et Remmon; ubi Salomon hostiis immolatis divinum meruit oraculum, fuit autem et ipsa separata Levitis ». (Eusebii Pamphili, *Onomasticon urbium et locorum sacræ Scripturæ*, édit. Parthey et Larsow, Berlin 1862, p. 130-133). Ce passage me semble donc devoir être interprété comme celui sur Maspha. Eusèbe nomme Gabaon dont il ne détermine pas la situation, mais cite seulement le fait historique principal qui s'y rapporte. A καὶ εστὶ il ouvre une parenthèse pour dire qu'il y a une autre Gabaa ou Gabaon à quatre milles de Béthel, puis à ἐνταῦθα, il revient à Gabaon. Le mot πρὸς δυσμὰς me paraît mis par un copiste pour πρὸς ἀνατολὰς « à l'orient » où est réellement Geb'a lévitique de Benjamin. Il ne me paraît pas probable qu'Eusèbe confonde Gabaa lévitique avec Gabaon capitale des Gabaonites : au mot *Beroth* nous voyons qu'il la met, avec Josèphe, la Bible et l'histoire, près de la route de Nicopolis. Cette sorte de parenthèse dans laquelle, parlant d'une seconde localité, l'auteur de l'*Onomasticon* semble parler d'une seule, est fréquente dans son livre. Il se pourrait aussi que le scribe ait supprimé le mot ἄλλη qui devait s'ajouter à κώμη.

de tous. Si on l'accepte pour Anathoh, Machmas, Silôn, etc., nous ne voyons pas pourquoi on la rejetterait pour Béroth et Gabaon. Il y a cette différence, sans doute, que pour les premières, le cours de la tradition continue, que pour la seconde il est interrompu, que pour en retrouver la trace il faut remonter jusqu'au quatrième siècle, quinze siècles plus près des temps bibliques. Est-ce là un motif qui en infirme la valeur et la certitude? Il me paraît, au contraire, que plus on prend les eaux d'un courant en amont, plus on a chance de les avoir pures et semblables à celles de la source.

Toute la difficulté contre l'identification de Maspha avec El-Bireh vient de ce nom dans lequel on veut reconnaître celui de Béroth : cette identité que l'analyse des noms ne peut justifier, est formellement rejetée par les témoignages de l'histoire, qui seule aurait pu l'établir. Nous demeurons donc avec les données suffisamment claires et probables de la Bible, qui nous montrent Maspha à El-Bireh.

VI.

Comment, protestera-t-on finalement, comment tant d'hommes illustres dans la science, de toute nation et de toute religion, habitués à approfondir et à retourner en tous sens ces questions de la géographie biblique, ont-ils pu se rencontrer ainsi dans une même erreur? comment ont-ils pu y demeurer si longtemps sans que personne s'en soit aperçu?

Si nous voulions prendre la peine de feuilleter les pages de l'histoire, porter un regard attentif sur ce qui se passe autour de nous, que d'erreurs dans tout ordre de choses, ne verrions-nous pas soutenues par les esprits les plus élevés et suivis aveuglément par les masses! L'intelligence de l'homme n'est pas sans limites et son jugement n'est ni infaillible ni irrévisable; l'esprit le plus éclairé et le plus érudit s'égare parfois dans les sentiers de l'erreur. Les disciples connaissant la science, l'expérience et la sagesse du maître, reçoivent docilement ses décisions; les admirateurs, éblouis par l'éclat et le prestige du maître, n'attendent que pour applaudir; la foule incompétente entre dans toutes les voies qu'on lui ouvre.

Les Robinson, les Smith, les Ritter, les Tobler, les Raumer et les autres qui, en notre siècle, s'efforcèrent les premiers de restaurer la géographie et la topographie sacrées par l'étude comparée du pays et des documents, étaient certainement des hommes d'un grand talent, d'une vaste érudition et des écrivains de mérite : avec ces qualités

il n'est pas difficile de trouver des disciples et de se faire suivre. Mais le terrain sur lequel ils entraient était en quelque manière une terre nouvelle, inconnue et hérissée d'obstacles; où l'on ne marche pas sûrement ni sans détours et où plus d'une fois il faut revenir sur ses pas.

Nés en Amérique, en Allemagne ou en Angleterre, élevés dans une atmosphère tout imprégnée de l'esprit d'indépendance sans frein et de sentiments d'antipathie contre tout ce qui, de près comme de loin, tient au catholicisme, il leur était difficile, même avec le désir sincère d'éviter tout jugement préconçu et de marcher dans la voie de la plus stricte impartialité, de ne pas sacrifier aux préjugés de la naissance et de l'éducation.

Les catholiques sont arrivés lorsque le chemin était frayé. De Saulcy peut être considéré comme le premier qui entra dans la carrière. Il ne songea pas à changer la méthode de ceux qui l'avaient précédé : doué d'une brillante imagination, il se laissa aller à peu près partout où elle voulut l'emporter.

Victor Guérin parut presque en même temps. Esprit calme, prudent et réfléchi, d'un jugement droit et impartial, muni d'une abondante érudition acquise par de longues années d'infatigable travail; avec cela grand chrétien et catholique docile, on trouvait encore en lui ces vertus qui rehaussent l'éclat de la science et du mérite chez les hommes supérieurs, une grande bonté de cœur, le respect d'autrui et une profonde modestie.

S'il fût venu le premier, M. Guérin eût marché discrètement mais sûrement; il eût avancé la besogne, et, nous montrant la voie, nous n'aurions qu'à continuer son œuvre. D'autres l'avaient précédé : trop défiant de lui-même pour marcher de ses propres forces, voulant voir le vrai dans les systèmes les plus opposés, il penche tantôt à droite, tantôt à gauche. Ainsi, par déférence pour des croyances sans fondements, il tâchera de fixer Ramathaïm Sophim à Néby-Samuël et Arimathie à Ramleh; puis nous le verrons accepter pour El-Bireh et les autres lieux dont nous nous occupons en ce moment, les affirmations de la critique intuitive moderne qui travaille à renverser tout ce qu'ont cru les anciens; et il s'efforce en même temps de faire plier aux caprices de cette critique les témoignages de l'histoire.

Les catholiques, stimulés par l'exemple de leurs voisins, voulurent connaître la Terre Sainte pour mieux entendre les saintes Écritures; ils avaient besoin d'un guide : Victor Guérin se présentait. Il avait toutes les qualités de l'homme choisi par la divine Providence pour les instruire. Il leur apportait le précieux et abondant trésor de ses

consciencieuses recherches, constatations et observations faites en Palestine dans ses voyages; elles étaient accompagnées de nombreux documents historiques. Absorbés dans les travaux de la lutte du jour contre l'indifférence, l'incrédulité ou l'impiétié et peut-être aussi distraits par le tumulte et l'agitation de la fiévreuse activité du siècle, ils n'avaient guère le loisir ou le calme nécessaire de se livrer personnellement aux mêmes études et recherches, ni les moyens pour examiner et pouvoir juger toutes les appréciations; ils n'avaient point de motifs non plus pour demander si trop de bienveillance n'aurait pas amené M. Guérin à adopter trop facilement des assertions étrangères et suspectes : ils acceptèrent tout.

Lorsque, afin de maintenir les droits de la critique de tous les temps, de tous les pays et partant catholique, une voix ose s'élever timidement pour faire observer que telles conclusions paraissent venir d'une critique qui n'est pas légitime, le pauvre observateur est accueilli à peu près comme Nicodème l'était par le Sanhédrin : considéré lui-même comme un ami des novateurs, il sera heureux si on se contente de le qualifier de perturbateur de l'ordre des choses acquises. Que fait-il cependant, sinon suivre la voie qu'indiquait comme la seule sûre, ces derniers jours, notre chef, le souverain pontife Léon XIII, en prenant pour guide l'histoire et la raison? Ce sont ces guides que nous avons pris pour nous mettre à la recherche de Maspha et de ses sœurs les villes de Benjamin : Gabaa, Gabaon et Béroth.

L. Heidet.

L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN.

A. — Règne universel de J. C. pendant mille ans (Suite).

Is., XXI, 28. L'universalité des familles des nations adoreront en sa présence (1).

Eccl., XLIV, 25. Dieu a donné à Isaac la bénédiction de toutes les nations (2).

Remarquons que Dieu ne l'offre pas, il la donne à toutes; toutes les nations recevront donc des bénédictions.

Saint Pierre n'est ni moins formel ni moins explicite quand il rappelle la promesse faite à Abraham : « Dans son rejeton seront bénies toutes les nations » (Act., III, 25) (3) et Genèse (XXII, 18) : « Dans ton rejeton qui est le Christ », ajoute saint Paul (Gal., III, 16) (4).

Citons maintenant la parole même de N. S. à ses Apôtres.

« Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les » (Matth., XXI, 19; Marc., XVI, 15) (5), c'est-à-dire, en bonne grammaire, baptisez-les toutes.

Avoir baptisé quelques milliers de Chinois, d'Indiens, et de nègres, serait-ce donc avoir baptisé toutes ces nations? Toutes les nations baptisées ne peuvent donc pas signifier l'Empire Romain baptisé, ni même la race européenne baptisée, car enfin on appelle nations baptisées les nations chrétiennes. Nous ne craignons pas d'affirmer que cette prétention d'identifier le domaine de l'Église du Christ avec l'Empire Romain, ou avec l'Europe, et de laisser tout le reste dans la masse de perdition, sauf quelques élus, est une erreur.

Cependant, il faut bien reconnaître que saint Jean Chrysostome lui-même croyait que l'Antechrist et la fin du monde viendraient à la chute de l'Empire. Cette tradition se retrouve au moyen âge et jusque de nos jours où quelques-uns, ne retrouvant plus l'Empire Romain que dans l'histoire, veulent le découvrir se survivant dans l'Empire Allemand qui l'a remplacé! Mais la Bible et l'histoire nous invitent à élargir nos vues étroites et à dilater nos horizons jusqu'aux extrémités du monde.

Les Apôtres iront partout pour y établir l'Église.

(1) « Adorabunt in conspectu ejus universæ familiæ gentium ».
(2) « Benedictiones omnium gentium dedit illi (Isaac) ».
(3) « Et in semine tuo benedicentur omnes gentes ».
(4) « Semine tuo, quod est Christus ».
(5) « Euntes, docete omnes gentes baptizantes eos ».

Is., XLIV, 11. — Vous les établirez princes sur toute la terre (1).

Is., XVIII, 5. — Le son de leur voix a été entendu dans toute la terre et jusqu'aux confins de l'univers (2), et toutes les extrémités de la terre se convertiront.

Is., XXI, 28. — L'Univers se convertira au Seigneur (3).

Is., XLVI, 9. — Dieu régnera sur les nations (4).

Rom., XII, 12; Is., XI, 10. — De la tige de Jessé sortira Celui qui doit régner sur les nations et toutes placeront en lui leur espérance (5).

Dan., VII, 27. — Le royaume du Très-Haut sera donné au peuple des saints; et tous les Rois le serviront et lui seront soumis (6).

Zach., IX, 10. — Le Sauveur parlera aux nations le langage de la paix et son pouvoir s'étendra d'une mer à une mer et depuis les fleuves jusqu'à l'extrémité de la terre (7).

Nous sommes autorisés à formuler notre conclusion.

Si le mot « omnes » seulement était employé on pourrait, peut-être, arguer de sa signification restreinte; mais la Bible emploie les mots « universus, cunctus » qui expriment à n'en pas douter l'universalité et la plénitude des peuples. — C'est le mot de saint Paul : « Jusqu'à ce que la plénitude des nations soit entrée dans l'Église », dont nous avons déjà parlé.

Si des Pères confondaient le domaine de l'Église avec l'Empire. c'est qu'ils croyaient à l'universalité future de l'Empire, car ils croyaient incontestablement à l'universalité de la prédication et à l'universalité de la conversion des peuples considérés comme corps de nations.

Toutes ces prophéties et bien d'autres annoncent un règne universel et pacifique qui ne peut être que le règne de mille ans de l'Apocalypse; or il ne peut trouver sa place avant l'Antechrist; il faut donc nécessairement avec saint Jean le placer après.

Il nous faut résoudre encore une difficulté. Puisque Rome, « la ville éternelle », doit être ruinée de fond en comble en châtiment de son apostasie, sa fin marquera donc la fin de l'Église sur la terre et précédera immédiatement le jugement. Nous ne le pensons pas.

C'est là une manière de voir que l'Écriture n'autorise pas et qu'elle doit servir au contraire à réformer; et en effet l'Apocalypse nous pré-

(1) « Constitues eos principes super omnem terram ».

(2) « In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terræ verba eorum ».

(3) « Convertentur ad Deum universi fines terræ ».

(4) « Regnvait Deus super gentes ».

(5) « Erit radix Jesse et qui exsurget regere gentes, in eum gentes sperabunt ».

(6) « Regnum detur populo sanctorum altissimi et omnes reges servient ei et obedient ».

(7) « Et loquetur (Salvator) pacem gentibus et potestas ejus a mari usque ad mare et a fluminibus usque ad finem terræ ».

dit formellement la ruine de Rome avant le commencement du règne de mille ans. C'est à cause de cette prédiction formelle que d'illustres docteurs, parmi lesquels se trouve Bossuet, confondant toujours le règne de l'Antechrist avec la fin du monde, se sont efforcés de voir réaliser cette ruine de Rome à l'époque de l'invasion des Barbares et de la fin de l'Empire païen.

Mais nous leur répondrons d'abord que l'Empire n'était plus païen lors de la chute, première difficulté. Deuxième difficulté, son siège n'était plus à Rome mais à Constantinople. Troisième difficulté enfin, le siège, comme le domaine pontifical, était déjà établi à Rome à l'époque des invasions des Barbares, qui ne firent que le consolider.

Du reste, il s'agit bien dans l'Apocalypse non de la ruine des idoles, mais d'une ruine complète et irrémédiable de Rome (XVIII, 21); « on ne la trouvera plus désormais » (1).

Et cependant le texte est formel, le règne de mille ans ne commence qu'après cette ruine.

Les prophéties de l'Ancien Testament nous donnent la clef de cette difficulté. Elles sont remplies de promesses sur le rétablissement de la gloire de Jérusalem après la conversion du peuple juif au Sauveur, et par conséquent après l'Antechrist leur faux Messie.

Nous nous croyons donc autorisés à conclure que Rome étant anéantie, Jérusalem redeviendra la ville sainte et la ville pontificale jusqu'à la fin du monde.

La théologie, d'abord, ne nous interdit pas de penser ainsi. Citons l'autorité de Billuart, sur la question de savoir si Rome doit rester la ville pontificale jusqu'à la fin du monde, ou non. (Billuart, *de Tract. reg. fidei*, dissert. IV, art. IV). Voici sa conclusion : « Il est plus probable que le pontificat suprême est annexe de l'épiscopat romain d'institution immédiate du Christ et conséquemment de Droit Divin ». Mais, ajoute-t-il, « quoique plus probable, *cette conclusion ne peut pas être de foi,* car elle n'est révélée, ni par l'Écriture, ni par la tradition ». « S'il est de foi, dit-il encore au même article, que l'Évêque Romain soit le successeur de Pierre, et le chef de l'Église; il n'est pas de foi que l'Évêque Romain soit le successeur de Pierre et le chef de l'Église *parce qu'il est Évêque Romain.* Cependant, *dans l'état actuel des choses,* il est de foi que le successeur de Pierre est l'Évêque Romain ».

Il serait donc possible qu'il en fût autrement et l'autorité de la Bible avec la tradition juive nous autorisent à penser que de fait le siège

(1) « Ultra jam non invenietur ».

pontifical sera transféré à Jérusalem après la mort de l'Antechrist et la ruine de Rome.

On nous demandera : Comment pourra se faire ce changement? Ce sera sans doute à la suite de l'interrègne de la papauté qui doit permettre la manifestation de l'Antechrist et l'établissement de son règne, à la fin duquel Rome sera détruite. Ce sera sans doute aussi après la prédication, le martyre et la résurrection d'Énoch et d'Élie, puisque ceux-ci seront les lumières et les guides de l'Église pendant la grande persécution. La papauté serait ensuite rétablie à Jérusalem, du consentement unanime du pape et d'un concile œcuménique. N. S. J. C. paraît faire allusion à cet événement quand Il dit (Matth. XXIII, 38-39). « Voici que votre « maison sera laissée déserte, car je vous le dis : « vous ne me verrezplus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui « qui vient au nom du Seigneur (1) ».

Selon nous, les prophéties relatives à la gloire future de Jérusalem doivent recevoir leur accomplissement au moment de la conversion du peuple juif, prophéties qui n'ont reçu jusqu'ici qu'une réalisation spirituelle par la venue du Christ et par l'établissement de son Église. Ici encore, à cause du nombre des textes, nous sommes obligés de faire un choix parmi elles. Mais chacune étant séparément divine apporte séparément son indéfectible caractère de véracité et suffirait à prouver notre thèse.

Ce que nous en citerons suffira pour établir :

1° Que Jérusalem convertie sera de nouveau la Cité Sainte.

2° Qu'elle sera la capitale religieuse du monde entier.

3° Qu'elle redeviendra la capitale de la nation juive groupée de nouveau autour d'elle.

4° Que sa splendeur, sa population, sa gloire, même temporelle, seront grandes et qu'elle deviendra le centre de toutes les nations.

5° Que la paix régnera dans le monde.

Is., XII, 6. — Réjouis-toi et loue Dieu, demeure de Sion, parce que le Saint d'Israël est grand au milieu de toi (2).

Zach., II, 10, 12. — Le Seigneur choisira encore Jérusalem (3).

Is., LXV, 17, 25. — Voici que je crée l'exultation dans Jérusalem et je m'y réjouirai dans Jérusalem et dans mon peuple (4).

Zacharie, XIII, après avoir prédit la désolation à l'époque du Déicide,

(1) « Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta : Dico enim vobis : non me videbitis amodo donec dicatis : Benedictus qui venit in nomine Domini ».

(2) « Exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui sanctus Israël ».

(3) « Dominus eliget adhuc Jerusalem ».

(4) « Ecce ego creo Jerusalem exultationem et exultabo in Jerusalem et gaudebo populo meo »

annonce le royaume universel de Dieu et la gloire future de la Ville Sainte : « Ils habiteront en elle et il n'y aura plus pour elle d'anathème, mais Jérusalem reposera en paix » (1).

Jér., III, 17. — Dans ce temps-là on nommera Jérusalem le trône de Dieu ; toutes les nations y seront rassemblées au nom du Seigneur et ne marcheront plus selon la dépravation de leur cœur mauvais (2).

Is., LX, 13. — Je glorifierai la trace de mes pieds (3).

Is., XI, 10-11. — Son sépulcre sera glorieux (4).

Ce tombeau sera glorieux, dit le prophète, quand tout Israël, rappelé des coins du monde, viendra habiter autour de lui.

Is., LX, 4. — Lève les yeux et regarde autour de toi : tous ceux qui sont rassemblés, tes fils et tes filles te sont revenus de loin, te sont revenus des plages éloignées (5), etc., jusqu'au verset 13.

Zach., VII, 3. — On appellera Jérusalem cité de la vérité (6).

Ézéch., XLVIII, 35. — A partir de ce jour le nom de la cité sera : Le Seigneur y est (7).

La paix universelle des nations groupées autour de Jérusalem est prédite par Isaïe, XI et XII.

Terminons cette courte étude sur le règne de mille ans par quelques observations qui répondront, croyons-nous, à l'objection principale qu'on puisse nous faire, celle de la tradition. Nous reconnaissons en effet que les Pères, saint Jean Chrysostome, saint Augustin et des docteurs tels que Cornelius a Lapide, croient que la venue de l'Antechrist précédera immédiatement le deuxième avènement de J. C. Mais nous répondrons qu'il ne s'agit là, d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, que d'une opinion. Saint Jean Chrysostome annonce la venue de l'Antechrist à la chute de l'Empire Romain ; pour lui c'est l'Empire Romain que saint Paul avait en vue quand il disait : « Ce qui retient l'Antechrist de venir, vous le savez ». Pour saint Augustin (*De civitate Dei*) Gog et Magog sont les peuples qui s'allieront à l'Antechrist pour faire la guerre à l'Église. Nous croyons, nous, que cette guerre à l'Église de Gog et Magog se fera à la fin des temps, à l'instigation de

(1) « Et habitabunt in ea et anathema non erit amplius sed sedebit Jerusalem secura ».

(2) « In tempore illo vocabunt Jerusalem solium Dei et congregabuntur ad eam omnes gentes in nomine Dei in Jerusalem, et non ambulabunt, post pravitatem cordis sunt pessimi ».

(3) « Locum pedum meorum glorificabo ».

(4) « Erit sepulchrum ejus gloriosum ».

(5) « Leva in circuitu oculos tuos et vide, omnes isti congregati sunt, venerunt tibi, filii tui de longe venient et filiæ tuæ de latere surgent ».

(6) « Vocabitur Jerusalem civitas veritatis ».

(7) « Nomen civitatis ex illa die : Dominus ibidem ».

Satan, mais non plus à l'instigation de l'Antechrist qui depuis longtemps aura déjà été condamné.

Et du reste, pour expliquer cette manière de voir, nous ferons une observation importante.

Du haut d'une montagne, nous n'apercevons que d'autres sommets sans pouvoir distinguer les vallées qui les séparent. En réalité, cependant, ces sommets sont distants de plusieurs lieues les uns des autres.

C'est le même phénomène de perspective qui nous donne l'illusion de voir toutes les étoiles sur un même plan visuel, bien qu'il n'y en ait pas deux, en réalité, qui soient à la même distance de nous.

Ainsi, toute proportion gardée, en est-il de la vision des prophètes.

Ils voient d'un seul coup d'œil et comme sur un même plan, les événements futurs, parce qu'ils les voient dans les rapports et dans les ressemblances qu'ils ont entre eux. N. S. J. C. lui-même, se conformant à leur manière, décrivit dans une seule prophétie la ruine prochaine de Jérusalem, la période de l'Antechrist et la fin du monde.

Avant lui, les prophètes parlaient presque toujours simultanément de son double avènement. Et en conséquence, ces deux avènements se confondaient tellement dans l'esprit des Juifs qu'ils ne savaient les distinguer l'un de l'autre. Pour nous, qui sommes placés entre le premier et le second, la distinction est facile à établir. Il en sera de même, croyons-nous, des temps de l'Antechrist, ils paraissent toucher au jugement dernier dans l'avenir, mais des siècles sépareront en réalité ces deux événements. Les docteurs ont dit que l'Antechrist viendrait à la fin des siècles dans le même sens que les prophètes annonçaient le premier avènement de J.-C. dans les derniers jours du monde, *in novissimis diebus,* et de fait les premiers chrétiens se considéraient comme étant très proches de l'Antechrist et du jugement.

Les signes précurseurs de chaque époque apparaîtront du reste bien distingués dans la sainte Écriture à quiconque voudra suivre notre manière de voir.

Dans l'Apocalypse, qui suit presque constamment l'ordre chronologique, il n'y a pas à se tromper. Mais la distinction se retrouve aussi dans l'Évangile.

N. S. J. C. distingue les signes précurseurs : 1° de la ruine de Jérusalem 2°, de l'Antechrist et 3° de la fin du monde. (1° Luc, XIX, 43 et XX, 6 ; Matth., XXIII, 37 ; 2° Matth., XXIV, 5 à 26 ; 3° Matth., XXIV ; 27 à 44).

Abordons maintenant le commentaire littéral de ce XXe chapitre.

CAPUT XX.

1. Et vidi Angelum descendentem de cœlo, habentem clavem abyssi et catenam magnam in manu sua.

2. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et satanas; et ligavit eum per annos mille;

3. Et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes, donec consummentur mille anni; et post hæc, oportet illum solvi modico tempore.

4. Et vidi sedes, et sederunt super eas, et judicium datum est illis; et animas decollatorum propter testimonium Jesu et propter verbum Dei; et qui non adoraverunt bestiam, neque imaginem ejus, nec acceperunt characterem ejus in frontibus aut in manibus suis, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis.

5. Cæteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni; hæc est resurrectio prima.

6. Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima; in his secunda mors non habet potestatem, sed erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum illo mille annis.

7. Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog et Magog, et congregabit eos in prælium, quorum numerus est sicut arena maris.

---

1. — Saint Jean voit un ange puissant descendre du Ciel tenant en main une chaîne et la clef de l'abîme.

2. — Il saisit le dragon, l'enchaîne.

3. — Le précipite dans l'abîme qu'il referme sur lui et sur lequel il appose le sceau, de sorte que durant mille ans il ne pourra pas séduire les nations. Satan avait séduit les nations par le paganisme, par le judaïsme infidèle, par le mahométisme, par le schisme, l'hérésie et l'apostasie, par le matérialisme et l'athéisme. Voilà les obstacles au règne pacifique de l'Église qui seront enfin levés.

4. — C'est ce qu'exprime ce quatrième verset. Et en effet le triomphe de l'Église consiste dans le règne des saints, véritables modèles, guides, conseillers, docteurs et patrons des fidèles du haut du Ciel où ils vivent et règnent avec le Christ non pas avec leurs corps, mais avec leurs âmes seulement, ainsi que saint Jean le dit formellement ici.

5. — Quant aux méchants, ils ne peuvent vivre; ils sont damnés eux et leurs œuvres.

6. — Le règne des saints s'appelle la première résurrection; sur eux, la mort éternelle ne peut plus avoir prise; bienheureux celui qui a part à cette Résurrection.

B. — *Déchaînement de satan et dernière persécution. Gog et Magog.*

7. — A la fin des mille ans, Satan sera délié de nouveau pour un

8. Et ascenderunt super latitudinem terræ, et circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam.

9. Et descendit ignis a Deo de cœlo, et devoravit eos; et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia,

10. Et pseudoprophetâ cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum.

11. Et vidi thronum magnum, candidum, et sedentem super eum, a cujus conspectu fugit terra et cœlum, et locus non est inventus eis.

12. Et vidi mortuos magnos et pusillos, stantes in conspectu throni; et libri aperti sunt; et alius liber apertus est, qui est vitæ, et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris secundum opera ipsorum;

13. Et dedit mare mortuos qui in eo erant; et mors, et infernus dederunt mortuos suos qui in ipsis erant; et judicatum est de singulis secundum opera ipsorum.

---

peu de temps (Ézéch., XXXVIII et XXXIX), et séduira des nations qu'il rassemblera des quatre coins du monde en une innombrable armée.

Ces noms de Gog et Magog donnés à ces nations sont symboliques et signifient « caché »; inutile donc de les étudier davantage.

8. — Ils attaqueront le camp des saints et la cité bien aimée. Cette cité est Jérusalem; le camp des saints, c'est toute l'Église.

C. — *Déluge de feu. Résurrection et jugement général.*

9-10. — Dieu fera alors descendre sur Gog et Magog le feu du Ciel. (Ezéchiel, XXXVIII-22; II Petr., III, 12.)

Le démon qui les séduisait sera envoyé dans l'étang de feu et de soufre où l'Antechrist et son prophète seront tourmentés dans les siècles des siècles.

11. — Alors apparaît le trône de Dieu devant lequel s'enfuient le ciel et la terre, image qui exprime la terreur qui s'emparera des hommes et les fera sécher de frayeur. Nous savons avec quelle rapidité se fera cette apparition.

12. — Tous les morts, grands et petits, ressuscitent et se tiennent debout devant le trône de Dieu. Les livres sont ouverts, et les morts, c'est-à-dire les damnés vont être jugés. Le livre de vie est aussi ouvert; opposition effrayante entre les deux termes : Les livres de mort; le livre de vie. N'est-ce pas le corollaire de la parole du Sauveur : « Beaucoup d'appelés, peu d'élus ».

13. — La mer rend ses morts. Il ne s'agit pas ici des noyés. La mer, ce sont les nations opposées à l'Église que J. C. trouvera à son deuxième avènement et qui passeront alors comme par la mort avant d'être jugées. La mort et l'Enfer rendent aussi leurs morts; ceux qui étaient deux fois morts, à la vie naturelle et à la vie de la grâce, en un mot, ceux qui étaient déjà damnés.

14. Et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis; hæc est mors secunda.
15. Et qui non inventus est in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis.

14-15. — La mort et l'énfer sont envoyés dans l'étang de feu et y sont envoyés tous ceux qui ne sont pas trouvés inscrits au livre de vie. C'est la deuxième mort. La deuxième mort est donc la damnation corps et âme des pécheurs.

Nous croyons devoir donner à la fin du chapitre xxe, pour plus de clarté encore, un aperçu général de l'ordre relatif des événements à la fin du monde, en coordonnant les différents textes de la sainte Écriture.

— A la suite de la révolte de Gog et Magog contre l'Église, Dieu fait descendre le feu du ciel sur la terre et produit les autres signes avant-coureurs du jugement qui glacent les hommes d'épouvante (II Pet., III, 12 ; Marc, XIII, 24 ; Luc, XXI, 25) (Matth., XXIV, 29-30).

Ézéchiel (XXXVIII et XXXIX) prédit aussi la destruction de l'armée de Gog et des peuples alliés, par le feu céleste et la victoire de Jérusalem.

Tous les hommes ne périront pas par le feu et probablement que pour beaucoup, cette catastrophe sera l'occasion de faire pénitence et la porte du salut, comme le fut le déluge au temps de Noé.

Ce ne sera pas encore le jugement, mais il sera proche et des signes célestes l'annonceront (Matth., XXIV, 29). « Quand ces signes se produiront, dit N. S. aux justes, levez la tête, car votre rédemption approche (Luc, XXI, 28). Mais quand cela arrivera-t-il exactement? Nul ne le sait (I Thess., V, 1.) « Quant aux temps et au moment, vous n'avez pas besoin que je vous l'écrive ». — N. S. J. C. l'a déclaré aussi (Matth. XXIV, 36) : « Mais du jour et de l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges du ciel, mais seulement le Seigneur » (1).

Ce que nous savons, c'est que l'avènement du Fils de l'homme surprendra les hommes, comme le déluge aux temps de Noé (Matth., XXIV, 37-42).

Le Christ apparaîtra tout à coup avec la rapidité et l'instantanéité de la foudre. — « Comme la foudre sillonne le ciel de l'Orient à l'Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme (Matth., XXIV, 27) (1).

1° Ici une première question se pose : Cette apparition de N. S. J. C. trouvera-t-elle des hommes encore vivants sur la terre? Oui, d'après l'Apocalypse, XX, 13. Oui, d'après le texte formel de saint Paul (I Thess.,

(1) « De die autem illa et hora nemo scit neque angeli cœlorum, nisi solus Pater ».
(2) « Sicut enim fulgur exit ab Oriente, et pavit, usque ad Occidentem, ita erit et adventus Filii hominis ».

IV, 15). « Nous qui vivons et qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur » (1).

Ce texte, rapproché de celui de saint Matthieu, nous prouve que le deuxième avènement de N. S. J. C. surprendra les hommes vivants, au milieu de leurs occupations ordinaires (Matth., XXIV, 37). Car saint Paul conclut, comme N .S., qu'il faut être prêt à tout moment pour ne pas être surpris.

2° Les Thessaloniciens croyaient que les justes vivant à ce moment du deuxième avènement jouiraient plus tôt de la gloire que les morts; saint Paul les détrompe (I Thess., IV, 15) : « Non preveniemus eos qui dormierunt »; nous ne viendrons pas au Seigneur, avant ceux qui sont morts.

Mais, du moins ceux-ci passeront-ils par la mort pour ressusciter immédiatement? Cette deuxième question n'est pas définie par l'Église. Les Grecs tiennent pour la négative, et ils n'ont pas été obligés d'abandonner leur sentiment lors de leur réunion à l'Église Romaine. Dans l'Église Romaine les avis sont partagés. — Nour croyons le sentiment des Grecs plus probable, parce qu'il est plus conforme au texte de la sainte Écriture.

Dans la Ire aux Cor., XV, 52, la Vulgate porte : « En un clin d'œil au son de la dernière trompette, car elle sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons changés, car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité » (2). — Saint Paul parle d'une transformation de mortalité en immortalité; il est vrai qu'au verset précédent, il dit selon la Vulgate : « Tous nous ressusciterons » (3), ce qui supposerait la mort de tous, au moins une mort de quelques instants suivie de la résurrection, et cela en présence du Seigneur. — Mais il faut reconnaître que la Vulgate ne traduit pas exactement le grec : dont le contexte favorise la leçon et qui est donc préférable, Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλωγησόμεθα. — « Nous ne dormirons pas tous, mais tous nous serons changés ». Le sommeil signifie-t-il ici tout simplement la mort dans la tombe, ou est-ce le repos prolongé du tombeau que ne connaîtront pas ces derniers survivants? L'Église n'a rien défini à ce sujet et la solution reste libre.

Un autre texte favorise cependant encore le sentiment des Grecs : « Nous qui sommes dans ce tabernacle de chair, nous gémissons appesantis par la loi de la mort, parce que nous ne voulons pas mourir, mais

(1) « Nos qui vivimus qui residui s umus in adventum Domini ».

(2) « In momento, in ictu oculi in novissima tuba, canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti et nos immutabimur, oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem ».

(3) « Omnes quidém resurgemur ».

être revêtus par la gloire afin que ce qui est mortel en nous soit absorbé par la vie. — Or c'est Dieu qui nous a formés pour cet état, et il nous a donné pour arrhes son Esprit (1) (saint Paul, II Cor., V, 4-5).

Les deux opinions peuvent d'ailleurs, il nous semble, se concilier, car ce changement, s'il n'est pas la mort proprement dite, sera quelque chose d'analogue à la mort. — Dieu devra en effet, de toute nécessité, détruire la racine du péché, qui est en nous la cause de la mort avant de nous revêtir d'immortalité.

3° Quel sera l'ordre de la résurrection? Le Seigneur lui-même, au signal de l'archange et de la trompette, descendra du Ciel; ceux qui seront morts dans le Christ ressuciteront les premiers (2).

Ensuite les survivants trouvés en état de grâce et les ressuscités seront enlevés ensemble jusqu'aux nuées au devant du Christ (3). Et la séparation d'avec lui ne sera plus jamais possible (4).

Le livre de vie est ouvert; les élus sont jugés selon leurs œuvres (Apoc., XX, 12), et appelés au royaume (Apoc. XX, 13 et 14).

La mort, c'est-à-dire les méchants trouvés sur terre et qui n'avaient pas la vie de la grâce au moment du deuxième avènement, et l'Enfer, c'est-à-dire les damnés, ont rendu leurs morts, et chacun est jugé selon ses œuvres. L'Enfer et la mort sont jetés dans l'étang de feu, et c'est la deuxième mort (Apoc. XX, 13 et 14).

Mais y aura-t-il entre la résurrection des élus et celle des réprouvés, priorité de temps? Non, la priorité qui est indiquée ici est une priorité de dignité. — Saint Matthieu (XXV, 31, à la fin) enseigne en effet que N. S. J. C. s'étant assis sur le trône de sa majesté rassemblera devant lui toutes les nations et séparera les boucs des brebis, il placera les brebis à droite, les boucs à gauche. Ceci fait, il prononcera la sentence des élus et ensuite celle des réprouvés.

Enfin les réprouvés iront au supplice éternel et les justes à la vie éternelle. Nous savons encore que le jugement de tous les réprouvés, hommes et démons, sera prononcé par les apôtres et par les Saints (Matth., XIX, 28; I, Cor., VI, 3).

(1) « Qui sumus in hoc tabernaculo ingemiscimus gravati : et quod nolimus expoliari sed super vestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita. Qui autem efficit nos in hoc ipsum Deus qui dedit nobis pignus Spiritus ».

(2) « Ipse Dominus in jussu et in voce archangeli et in tubâ Dei descendit de cœlo et mortui qui in Christo sunt resurgent primi » (I Thess., IV, 15).

(3) « Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo in aera » (I Thess., IV, 16).

(4) « Et sic semper cum Deo erimus ».

CAPUT XXI.

1. Et vidi cœlum novum, et terram novam. Primum enim cœlum, et prima terra abiit, et mare jam non est.

2. Et ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam; descendentem de cœlo a Deo, paratam sicut sponsam ornatam viro suo.

3. Et audivi vocem magnam de throno dicentem : Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis. Et ipsi populus ejus erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus :

4. Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt.

5. Et dixit, qui sedebat in throno : Ecce nova facio omnia. Et dixit mihi : Scribe, quia hæc verba fidelissima sunt et vera.

6. Et dixit mihi : Factum est. Ego sum Alpha et Omega : initium et finis. Ego sitienti dabo de fonte aquæ vitæ gratis.

7. Qui vicerit, possidebit hæc, et ero illis Deus, et ille erit mihi filius.

8. Timidis autem, et incredulis et exsecratis, et homicidis et fornicatoribus, et ve-

---

D. — La Jérusalem Céleste et la Damnation.

CHAPITRE XXI.

Ce chapitre décrit la Jérusalem Céleste qui est le Paradis.

1. — Saint Jean voit un ciel nouveau et une terre nouvelle ; il faut entendre par là d'abord notre univers transformé, (Is., XLV, 17, et LXVI, 22, I Pet., III, 13).

Il n'y a plus de mer, cela doit peut-être s'entendre littéralement, mais aussi, certainement, au sens spirituel, cela signifie qu'il n'y aura plus de peuples révoltés contre l'Église.

2. — La Sainte Cité qui descend du Ciel, la nouvelle Jérusalem, est l'Église Triomphante.

3. — Le Tabernacle de Dieu est son humanité sainte. Il demeurera au milieu de ses élus. — Ils seront son peuple ; il sera leur Dieu.

4. — Toute larme sera essuyée, toute douleur anéantie, il n'y aura plus aucune peine, ni de mort possible.

5. — Tout sera renouvelé (Is., XLIII, 19) et (II Cor., V, 17).

6. — Le Christ déclare alors que tout est fini. — Je suis l'α et l'ω, le principe et la fin.

Le cycle de la destinée s'est refermé en moi. Je donnerai à tous l'eau de la fontaine de vie éternelle qui est la lumière de gloire et la charité divine.

7-8. — J. C. ne la donnera qu'à celui qui aura été vainqueur dans sa lutte sur la terre.

neficis et idolatris et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure, quod est mors secunda.

9. Et venit unus de septem Angelis habentibus phialas plenas septem plagis novissimis, et locutus est mecum dicens : Veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni.

10. Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem decendentem de cœlo a Deo.

11. Habentem claritatem Dei : et lumen ejus simile lapidi pretioso tanquam lapidi jaspidis, sicut crystallum.

12. Et habebat murum magnum et altum, habentem portas duodecim ; et in portis Angelos duodecim, et nomina inscripta, quæ sunt nomina duodecim tribuum filiorum Israel.

13. Ab oriente portæ tres ; et ab aquilone portæ tres ; et ab austro portæ tres ; et ab occasu portæ tres.

14. Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim Apostolorum Agni.

15. Et qui loquebatur mecum, habebat mensuram arundineam auream, ut metiretur civitatem, et portas ejus et murum ;

16. Et civitas in quadro posita est, et longitudo ejus tanta est, quanta et latitudo ; et mensus est civitatem de arundine aurea per stadia duodecim millia ; et longitudo, et altitudo, et latitudo ejus æqualia sunt.

Pour les autres, il n'y aura que l'étang de feu et de soufre ; la deuxième mort ou damnation éternelle, corps et âme.

9-10. — Un des sept anges qui tenait en main les coupes de la colère parlant au nom de tous, invite saint Jean à venir et à voir la nouvelle Jérusalem. Il le transporte sur une haute montagne.

La montagne est le symbole de la prière et de la séparation du monde qui s'agite en bas.

11. — La lumière qui éclaire la sainte Cité est celle même de Dieu, comparable à celle du jaspe pour l'éclat de ses diverses couleurs, ou au cristal pour sa transparence.

12. — La muraille haute et puissante qui entoure la ville signifie l'éloignement de toute contrariété et tentation.

Le nombre de Douze portes, comme il y a douze tribus en Israël, nous prévient qu'il y aura des élus dans toutes les tribus, comme dans toutes les nations entrées dans l'Église que les douze tribus symbolisent.

13. — Il y a trois portes vers chaque point cardinal ; ainsi toutes les nations sont également appelées à se sauver par la foi.

14. — Les douze fondements des murailles de la ville sont les douze apôtres fondateurs de l'Église.

15-16. — L'Ange mesure la cité avec une canne d'or ; nul en effet n'y sera admis qui n'y apporte le trésor de la charité et ne soit trouvé riche en œuvres.

17. Et mensus est murum ejus centum quadraginta quatuor cubitorum, mensura hominis, quæ est Angeli.

18. Et erat structura muri ejus ex lapide jaspide: ipsa vero civitas aurum mundum simile vitro mundo.

19. Et fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata. Fundamentum primum, jaspis; secundum, sapphirus; tertium, chalcedonius; quartum, smaragdus;

20. Quintum, sardonyx; sextum, sardius; septimum, chrysolitus; octavum, beryllus; nonum, topazius; decimum, chrysoprasus; undecimum, hyacinthus; duodecimum, amethystus.

21. Et duodecim portæ, duodecim margaritæ sunt, per singulas, et singulæ portæ erant ex singulis margaritis; et platea civitatis aurum mundum, tanquam vitrum perlucidum.

22. Et templum non vidi in ea : Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus.

23. Et civitas non eget sole neque luna, ut luceant in ea; nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna ejus est Agnus.

24. Et ambulabunt gentes in lumine ejus, et reges terræ afferent gloriam suam et honorem in illam.

25. Et portæ ejus non claudentur per diem; nox enim non erit illi.

26. Et afferent gloriam et honorem gentium in illam.

27. Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium, nisi qui scripti sunt in libro vitæ Agni.

Il trouve que la ville est un cube parfait, égal en hauteur, longueur et largeur, image de la perfection en toutes choses.

Tous les dons de Dieu sont parfaits comme leur source qui est Dieu. lui-même.

Les 12.000 stades que mesure la ville dans chaque sens est encore un nombre symbolique, composée des nombres douze et mille et rappelant les douze fondements et l'immensité.

17. — La muraille si peu élevée comparativement aux édifices de la ville symbolise la paix profonde dont elle jouira.

18-21. — La description des richesses de la ville bâtie d'or et de pierres précieuses nous rappelle que pour être admis au ciel nous y devons apporter l'or de la charité avec les pierres et perles précieuses de toutes les vertus et bonnes œuvres.

22. — Il n'y a pas de temple dans la Cité Céleste puisque Dieu et l'Agneau en sont eux-mêmes le temple.

23. — Elle n'a pas besoin de la lumière du soleil, ni de la lune pour l'éclairer, c'est la clarté de Dieu et l'Agneau qui sont la lumière.

24. — Toutes les nations, puisque toutes auront de nombreux élus, marcheront à sa lumière et les rois de la terre y apporteront leur gloire et leur honneur.

25-27. — Les portes seront toujours ouvertes, car le jour y est sans

CAPUT XXII.

1. Et ostendit mihi fluvium aquæ vitæ, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei et Agni.

2. In medio plateæ ejus, et ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, et folia ligni ad sanitatem gentium.

3. Et omne maledictum non erit amplius; sed sedes Dei et Agni in illa erunt, et servi ejus servient illi.

---

fin et toute la gloire et l'honneur des nations y sera apporté, mais les élus seuls, c'est-à-dire ceux qui seront purs de tout péché, pourront y entrer.

CHAPITRE XXII.

Suite au précédent.

1. — Un fleuve d'eau vive jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau. Ce sont les délices des Saints résultant de la vision et de la possession de Dieu. Ce fleuve qui procède du Père et du Fils symbolise aussi, d'après saint Ambroise, le Saint-Esprit (*de Sp. S.*, 3-21).

Ce fleuve d'eau vive est celui qui a été promis par N. S. J. C. (Joan., IV, 13). — Ce fleuve coule dans toute la sainte Cité et autour de chaque demeure.

2. — L'arbre de vie est à la fois sur chaque rive du fleuve et au milieu de la place de la cité pour être à la disposition de tous ses heureux habitants.

La nourriture parfaite doit être double : l'eau pour désaltérer, le fruit pour nourrir (Prov., III, 18). L'arbre de vie donne à tous les élus la vie éternelle; il porte douze fruits; c'est-à-dire la plénitude de toutes les perfections afin de les transmettre. — Chaque mois on s'en nourrit. Ces douze fruits sont ici-bas la sainte Eucharistie. — Au ciel, c'est la communion béatifique qui renouvelle incessamment la vie éternelle sans qu'il y ait jamais satiété. — Les feuilles de l'arbre servent à garder toute l'éternité la santé des nations après avoir servi ici-bas à les guérir. — Ici-bas, les feuilles sont la parole du Christ comme les fruits sont les sacrements par lesquels il se communique. — Au ciel, les feuilles sont la gloire accidentelle comme les fruits sont la gloire essentielle.

3. — Il n'y a plus aucun péché dans le ciel.

4. Et videbunt faciem ejus; et nomen ejus in frontibus eorum.

5. Et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernæ, neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos; et regnabunt in sæcula sæculorum.

6. Et dixit mihi : Hæc verba fidelissima sunt et vera. Et Dominus Deus spirituum prophetarum misit Angelum suum ostendere servis suis, quæ oportet fieri cito.

7. Et Ecce venio velociter. Beatus qui custodit verba prophetiæ libri hujus.

8. Et ego Joannes, qui audivi et vidi hæc. Et postquam audissem et vidissem, cecidi, ut adorarem ante pedes Angeli qui mihi hæc ostendebat :

9. Et dixit mihi : Vide ne feceris : conservus enim tuus sum, et fratrum tuorum prophetarum et eorum qui servant verba prophetiæ libri hujus : Deum adora.

10. Et dicit mihi : Ne signaveris verba prophetiæ libri hujus, tempus enim prope est.

11. Qui nocet, noceat adhuc : et qui in sordibus est, sordescat adhuc : et qui justus est justificetur adhuc : et sanctus, sanctificetur adhuc.

12. Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.

---

4. — Les élus voient Dieu face à face, son nom est écrit sur leur front et marque leur adoption divine (1).

5. — Il n'y aura plus de nuit. Ils n'auront plus besoin de la lampe de la foi (II Petr., I, 9) pour s'éclairer, ni de la lumière de l'Église.

Dieu les illuminera immédiatement et ils régneront dans tous les siècles des siècles. « Bienheureux ceux qui habitent dans votre maison : Seigneur, ils vous loueront dans les siècles des siècles. »

Épilogue.

6. — L'ange affirme à saint Jean la véracité absolue de toute cette vision qui s'achève. — C'est le Seigneur Dieu qui l'a envoyé pour révéler l'avenir, avenir prochain relativement à l'éternité (II Petr., III, 8).

7. — Avenir prochain, aussi, dans ce sens qu'il va commencer de suite à s'accomplir. La préparation du deuxième avènement a commencé en effet au jour même de l'Ascension.

10. — L'ange recommande à saint Jean de ne pas sceller sa prophétie et il nous prévient aussi que l'intelligence complète que l'Église n'en possède encore qu'implicitement lui sera donnée en temps opportun.

11-12. — Que chacun sache dès maintenant qu'il recevra selon ses œuvres, et bientôt, c'est-à-dire, dès sa mort, récompense ou châtiment.

(1) « Filii Dei vocabuntur » (Matth., V, 9).

(2) « Beati qui habitant in domo tua, Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te» Is., III, 5).

13. Ego sum Alpha et Omega : primus et novissimus, principium et finis.

14. Beati qui lavant stolas suas in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitæ, et per portas intrent in civitatem.

15. Foris canes, et venifici et impudici, et homicidæ et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium.

Ego Jesus misi Angelum meum, testificari vobis hæc in Ecclesiis. Ego sum radix et genus David, stella splendida et matutina.

17. Et spiritus et sponsa dicunt : Veni. Et qui audit, dicat : Veni. Et qui sitit, veniat : et qui vult, accipiat aquam vitæ gratis.

18. Contestor enim omni audienti verba prophetiæ libri hujus : Si quis apposuerit ad hæc, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto.

19. Et si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ et de civitate sancta, et de his, quæ scripta sunt in libro isto

20. Dicit, qui testimonium perhibet istorum : Etiam venio cito : Amen. Veni, Domine Jesu.

21. Gratia Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis. Amen.

---

13. — C'est Jésus-Christ lui-même qui nous le déclare, lui l'α et l'ω, le principe et la fin de toutes les créatures.

14-15. — Bienheureux donc ceux qui ont lavé leur robe dans le sang de l'Agneau, par le baptême, par la pénitence, par le martyre, ils entreront dans la sainte Cité, et pourront se nourrir de l'arbre de vie.

Mais dehors tous les chiens, ils n'auront pas de part à cette sainte nourriture (Math., VII, 6) (1).

16. — C'est moi, Jésus, qui vous ai envoyé mon ange, moi la racine, c'est-à-dire moi l'auteur de la race de David, comme Dieu, et son fils comme homme, moi l'étoile brillante du matin ; l'étoile brillante du matin, qui donne la vision béatifique à mes élus.

17. — Saint Jean reprend la parole en son propre nom. — Le Saint Esprit et l'Église gémissent et soupirent après l'avènement glorieux du Sauveur (Rom., VIII, 26).

Que celui qui entend cette voix prie aussi et demande la même chose.

18-19. — Avant de finir, saint Jean lance l'anathème contre quiconque ne reconnaîtra pas sa prophétie pour authentique, y ajoutera ou retranchera quelque chose. Il le menace de la damnation éternelle.

Cet anathème doit s'étendre à toute la Bible dont l'Apocalyse n'est que le dernier livre ainsi que nous l'avons dit dans notre préambule.

20. — Conclusion. — Oui, je viens bientôt. — Amen. — Venez, Seigneur Jésus.

. . . . . .

(1) « Nolite dare sanctum canibus ».

Ranimons donc notre foi et notre zèle pour Dieu et pour la sainte Église. — Si nous approchons de la grande persécution du fils de perdition, et plusieurs signes sembleraient nous le faire présager, nous sommes tout près aussi du grand triomphe de l'Église et de l'établissement de son règne sur toutes les nations pour de longs siècles.

Par nos prières et par nos œuvres, obtenons de la miséricorde du Seigneur que la grande et suprême épreuve soit abrégée en faveur des élus et qu'il hâte l'avènement de son royaume sur la terre comme au ciel : « Adveniat regnum tuum sicut in cœlo et in terra. Amen ».

GALLOIS.

COMMENT S'EST FORMÉ

LE NOUVEAU TESTAMENT

A PROPOS DES BAMPTON LECTURES DE 1893 (1).

Chercher à déterminer la formation de cette collection qui s'appelle soit le Nouveau, soit l'Ancien Testament, c'est aborder un sujet d'une importance théologique plus grande (à la vérité) pour des protestants que pour des catholiques, mais d'un intérêt historique également vif pour tous les esprits. Et c'est cet intérêt historique qui nous touche davantage dans le beau livre de M. Sanday, surtout à une heure comme celle-ci où il semble bien qu'une sorte de trêve se fait entre les critiques, que le bruit des controverses s'apaise, qu'une certaine modération s'impose aux plus fougueux, ou, pour employer les expressions mêmes de M. Sanday, que « les limites sont atteintes où la destruction pouvait atteindre, qu'il est impossible de concevoir pour l'avenir de théories plus naturalistes que les théories qui ont été émises à nos yeux, et qu'enfin un commencement de réaction se fait sentir et quelque velléité de reconstruire le vieil édifice sur des lignes nouvelles ». Nous voudrions emprunter à M. Sanday quelques uns des matériaux qu'il réunit pour la reconstruction du vieil édifice sur des lignes nouvelles; mais qu'il nous pardonne si, notre incompétence laissant de côté tout ce qui a trait à l'Ancien Testament, nous ne le suivons que sur le terrain du Nouveau.

*
* *

Deux époques datent plus qu'aucunes autres dans l'histoire du Canon : l'an 400 environ et l'an 200 environ. Vers l'an 400 nous constatons que le Canon est ce qu'il est aujourd'hui : témoin la Vulgate hiéronymienne et des manuscrits comme le Sinaïticus et l'Alexandrinus,

(1) W. Sanday, *Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrin of biblical inspiration, being the Bampton-Lectures for* 1893 (Londres, Longmans, 1893).

témoin les conciles comme ceux de Carthage et de Laodicée et les Pères comme Athanase, Cyrille de Jérusalem, Amphilochius, Grégoire de Nazianze. Cette unanimité de l'Église de langue latine et de l'Église de langue grecque ne rencontre d'exception que dans l'Église de Syrie (Nord), où l'on ne reçoit que trois des épîtres catholiques et où l'on rejette l'Apocalypse : tel est le Canon de saint Jean Chrysostome, de Théodoret, de Severianus de Gabala, tel est aussi le Canon de la Peshitto. — Vers l'an 200, nous avons comme témoin du Canon le document connu sous le nom de fragment de Muratori, le plus ancien catalogue des livres du Nouveau Testament; ce n'est pas, à vrai dire, un catalogue « typique ou normatif », mais c'est un catalogue représentant convenablement l'usage général. Or, dans cet usage nous trouvons pour le N. T. un solide noyau : les quatre Évangiles, les Actes, et quatorze Épîtres Paulines, auxquelles on peut ajouter la première Épître de saint Pierre et la première de saint Jean.

Mais c'est ici qu'on nous arrête et que des critiques comme M. Harnack, en nous concédant que le Canon était fixé vers l'an 200, refusent d'admettre qu'il ait existé cinquante ans plus tôt : à l'époque de saint Justin, disent-ils, il n'y a pas de canon, tandis qu'à l'époque de saint Irénée il y en a un : donc il s'est fixé entre ces deux moments : la fixation du Canon vers l'an 170 est une des séries de mesures prises par « l'alliance des Églises d'Asie Mineure et Rome » pour combattre le Gnosticisme et le Montanisme. — Cette théorie (nous ne disons pas que nous l'adoptons) est trop nette pour n'être pas séduisante. Mais M. Sanday ne veut pas être séduit : dire qu'à l'époque de saint Justin il n'y a pas de Canon lui paraît une affirmation gratuite et une façon tendancieuse d'exploiter le silence de saint Justin et de ses contemporains. Comment expliquer la subite mise à part et l'autorité exceptionnelle aussitôt acquise des quatre évangiles? Les Aloges, que l'on représente comme n'ayant pas reçu le quatrième évangile, étaient une minorité extravagante : les Gnostiques et les Montanistes n'en appelaient-ils pas ensemble à ce même quatrième évangile? Aussi bien le Canon n'avait-il pas encore le caractère dogmatique et exclusif qu'il devait avoir : l'usage de livres qui n'avaient aucune attache avec lui était toléré dans certaines Églises plus que dans d'autres : la *IIᵉ Clementis* en est une preuve par les autorités quasi canoniques qu'elle cite, et mieux encore Clément d'Alexandrie. S'il s'agit des Actes, sans doute leur caractère canonique ne s'affirme qu'à la fin du second siècle; mais il faut remarquer que c'est précisément l'époque où commencent de se produire des actes apocryphes, comme les *Acta Iohannis :* si on affirme la canonicité des Actes vrais, c'est qu'on leur

attribue une ancienneté que les autres n'ont pas, on confirme un droit acquis. A qui fera-t-on croire que les Épîtres Paulines n'ont été « reconnues » qu'à la fin du deuxième siècle, alors que, dès 140, Marcion en prenait dix pour former son Ἀποστολικόν? — Assurément, pourrait-on répondre à M. Sanday, les divers livres cités là (Évangiles, Actes, Épîtres Paulines...) avaient avant l'an 170 une situation privilégiée dans la littérature chrétienne : ils étaient apostoliques d'origine, ils étaient reçus dans la pluralité des Églises, ils étaient conformes à la doctrine enseignée, à l'histoire connue..., et M. Sanday lui-même a fait très bien valoir ces arguments (p. 47-58) pour expliquer l'entrée de ces livres dans le Canon. Mais l'idée de Canon n'est pas renfermée dans ces prémisses. Qui dit Canon dit détermination juridique. Aussi l'idée de Canon est-elle connexe à l'idée d'Église définissante, et nous ne concevons le Canon que comme un acte de cette Église. En second lieu, cette situation privilégiée n'est propre qu'à quelques uns des livres du N. T.; telle n'était pas la situation des Épîtres Pastorales, de l'Épître aux Hébreux, des Épîtres Catholiques, de l'Apocalypse. Par contre, d'autres livres que ceux qui forment le N. T. prétendaient à ce traitement favorisé : l'Évangile selon les Hébreux, l'Évangile selon les Égyptiens, l'Évangile de saint Pierre, les Épîtres de Clément et de Barnabé, la Didaché, etc. Preuve bien manifeste que cette situation privilégiée n'était pas rigoureusement un Canon.

Je me reprocherais d'insister sur ces divergences, qui tiennent à la conception différente que doivent avoir de l'Église un théologien anglican et un théologien romain, différence qui fait souvent que, par un bizarre rapprochement des opinions les plus opposées, le Romain est plus près de s'entendre avec un Berlinois radical qu'avec un Oxonien conservateur! Que la bienveillance de M. Sanday me pardonne cette remarque! Passons sans nous arrêter sur les leçons intermédiaires pour aller droit aux deux leçons VI et VII consacrées à la genèse du N. T., et premièrement des Évangiles.

*
* *

Toute recherche sur l'origine des Évangiles doit prendre son point de départ dans les premières lignes de l'évangile de saint Luc : « Comme plusieurs ont entrepris d'écrire l'histoire des choses qui ont été accomplies parmi nous... » (I, 1-4). S'agit-il de dater ce préambule, trois opinions sont en présence : les critiques d'extrême gauche opinent que l'évangile de Luc date des environs de l'an 100 ou des premières

années du second siècle ; les critiques que M. Sanday appelle d'extrême droite croient qu'il date des environs de l'an 63 ; les critiques de « juste milieu » croient, avec lui, que l'activité littéraire de Luc date des environs de l'an 80. L'an 100 est défendu par les critiques qui tiennent les *Antiquités* de Josèphe (*circa* 93-94) pour une des sources de Luc : « mais, écrit M. Sanday, je ne suis pas le seul à penser que cette supposition est entièrement erronée » (p. 278). L'an 63 est défendu par ceux qui pensent que l'évangile est antérieur aux Actes et que les Actes datent du moment où l'auteur en a arrêté le récit : M. Sanday oppose à cette hypothèse des raisons qui ne paraîtront pas très décisives, sauf une qui est au moins spécieuse, à savoir qu'il est fortement à présumer que l'évangile de Luc a été écrit après et non avant la ruine de Jérusalem. Entre les deux dates, M. Sanday en prend une exactement intermédiaire, sans que, je l'avoue, on voie clairement pourquoi il se tient à l'année 80, plutôt qu'à l'année 90, ni même à quelque autre plus récente.

Supposé donc (par manière de *transeat*) que le troisième évangile soit des environs de l'an 80, on se demande quels sont les écrivains que cet évangile signale comme ayant déjà entrepris d'écrire l'histoire des choses chrétiennes. C'est ici que M. Sanday fait intervenir le célèbre fragment de Papias (*anno* 125 *circ.*), qui est un témoignage si considérable concernant Marc et Matthieu : j'imagine n'avoir pas besoin d'en rappeler le contenu à mes lecteurs, il est assez familier à ceux qui ont étudié le problème des Synoptiques. La question des relations des documents signalés par Papias et des évangiles qui portent les noms de saint Marc et de saint Matthieu, est une question multiple et difficile : elle requiert l'analyse préalable des relations littéraires qui existent entre les trois premiers évangiles. « Cette analyse, écrit M. Sanday, s'est établie depuis quarante ans dans les lignes où nous la trouvons, mais je ne puis prendre sur moi de dire qu'elle soit arrivée à aucun résultat complètement acceptable. Les dernières recherches ont eu pour effet d'ouvrir de nouvelles questions plutôt que de clore les anciennes. Je ne puis pas penser qu'il n'y a pas quelques conclusions qui semblent se dégager d'elles-mêmes, mais ces conclusions mêmes, à qui étudie le sujet avec une entière impartialité, sont si croisées d'indications en conflit que je ne saurais les proposer à votre acceptation. Ce n'est pas que je désespère d'une solution : j'ai au contraire grand espoir qu'avant longtemps un effort soutenu et combiné, auquel les circonstances actuelles sont particulièrement favorables, pourra donner un meilleur résultat que celui qu'on a obtenu jusqu'à ce jour » (p. 281-282). On le voit, M. Sanday est, sur

sur ce point, d'une extrême réserve. On comparera avec fruit les opinions émises sur la même question par notre très distingué collaborateur, le R. P. Semeria (*Revue biblique,* t. I, 1892, p. 520-560), et celles qu'indiquait M. l'abbé Loisy dans l'étude sur les Synoptiques dont les derniers fascicules de l'*Enseignement biblique* (1893) publièrent les préliminaires. M. Sanday poursuit en ces termes : « Voilà pour le problème scientifique de l'origine et de la composition des Synoptiques. Au surplus, la question la plus pressante n'est pas celle de l'origine d'aucun de nos Évangiles, mais celle de leur caractère historique. Il y a, il est vrai, quelque connexion entre les deux questions, et quant à moi je ne voudrais pas me prononcer positivement sur les miracles d'aucune portion du récit évangélique susceptible d'être traitée sur une base scientifique, avant de voir achevée l'analyse des sources. Mais en même temps, pour ceux dont la foi ne peut attendre les résultats de cette analyse scientifique, je vais m'aventurer à dire quelques mots pour les rassurer. Je ne puis me prononcer sur les rapports des faits énoncés par Papias et nos deux premiers évangiles; ni sur l'origine et la structure des trois Synoptiques. Ils sont composites, je le pense pour le premier et pour le troisième avec certitude, pour le second avec probabilité. Mais comment sont-ils composites? je suis obligé de réserver cette question (1). D'une façon générale, cependant, je dis avec une grande confiance que la majeure part du récit des trois premiers évangiles s'est trouvée fixée avant la ruine de Jérusalem, c'est-à-dire moins de quarante ans après les événements » (p. 282-283). La ruine de Jérusalem ne fut pas seulement la disparition d'une ville, mais d'une institution et de mœurs à-part : le temple et ses services, et ses pèlerinages, et ses fêtes, le sanhédrin, la hiérarchie des prêtres et des scribes, les partis politiques et doctrinaires, tout cela disparut dans la catastrophe de l'an 70. Puis un état de choses tout autre suivit : plus de temple, plus de sacrifices, plus de pèlerins, plus d'espoir de restauration messianique, plus rien que le rabbinisme de Jamnïa. Comment ne pas voir auquel de ces deux états des choses juives correspond la littérature Synoptique? On peut faire d'autre part une expérience analogue sur l'état des choses chrétiennes : la terminologie des Synoptiques n'est nullement affectée par les développements doctrinaux de date non primitive. Exemple : le terme de « Fils de l'homme » revient constamment dans nos trois premiers évangiles, alors qu'il ne se retrouve pas dans les Épîtres soit Paulines, soit

(1) M. Sanday s'en est expliqué dans l'*Expositor* de 1891 : *A survey of the synoptic question.*

Catholiques. Le terme de disciple (μαθηταί) est constant dans les Évangiles et dans les Actes, inconnu au reste du Nouveau Testament, qui ne se sert que des mots ἀδελφοί et ἅγιοι. Dans les Épîtres *Christ* est un nom propre et synonyme de Jésus, dans les Évangiles il désigne le Messie attendu et est un qualificatif donné à Jésus. A ce compte, on pourrait croire que M. Sanday va conclure que les Synoptiques sont antérieurs à l'époque des Épîtres Paulines, c'est-à-dire au milieu du premier siècle! Oui substantiellement, c'est-à-dire par leurs sources; non formellement, c'est-à-dire dans l'état où nous les lisons aujourd'hui. Les derniers « ajusteurs » des Synoptiques ont travaillé sous le coup de la chute de Jérusalem, en définitive pas plus tard que l'an 80! La complexité et l'obscurité tiennent à ce que nombre de mains ont travaillé à cet ajustage : il y a eu les auteurs originaux des documents premiers, *les témoins oculaires et ministres de la parole* dont parle saint Luc Ces documents premiers ne devaient pas être très étendus et furent vite absorbés par des compositions plus longues; puis, en sortant des mains de leurs auteurs, ces compositions tombaient aux mains des copistes, qui dans ces tout premiers âges reproduisaient leur modèle avec une grande liberté d'interpolation. Le copiste inconnu à qui nous devons le *Codex Bezæ* donne une idée de ce que pouvait faire à une époque bien plus ancienne un copiste soucieux de ne rien perdre de la tradition et de recueillir dans sa copie les *agrapha* qu'il connaissait. La reproduction des textes premiers se faisait avec une liberté relative, dont la méthode que l'on surprend dans les citations des Pères dits Apostoliques, dans saint Clément de Rome par exemple, peut donner aussi quelque idée. On se plaisait à harmoniser les textes. La catéchèse orale y collaborait par surcroît... J'avoue humblement que toutes ces judicieuses observations ne m'expliquent pas la formation des Synoptiques : cet état premier de la matière évangélique s'entendrait si l'état définitif avait été un seul évangile, mais il y en a trois : comment donc ont été déterminés les trois noyaux autour desquels s'est condensée la matière évangélique? Ici encore il se peut qu'il y ait entre anglicans et catholiques un malentendu qui tient à la conception fondamentale de l'Église. M. Sanday est-il sûr que le *Codex Bezæ* ne soit pas un manuscrit montaniste? Cette liberté laissée à l'individualisme dans la manipulation de la parole du Christ me paraît un modernisme. Quand M. Sanday écrit (p. 295); «... *The period was one of great movement and confusion, and the number of individuals concerned in them* [les progrès du texte] *was great* », je ne reconnais pas bien l'Église naissante, où il y avait plus d'autorité et de discipline que bien des critiques ne veulent se l'imagi-

ner. Peut-être que les différences qu'il y a entre les Synoptiques tiennent non point à des copistes, lesquels travaillaient pour les communautés chrétiennes, mais bien à ces communautés, c'est-à-dire à des Églises, c'est-à-dire à des autorités conservatrices, c'est-à-dire à des gardiennes jalouses de leur tradition locale, et préoccupées avant tout de pouvoir dire qu'elles enseignaient « *sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis* ».

Ici non plus je ne veux pas insister, parce que j'aurai bientôt l'occasion de m'essayer ici même à montrer le rôle tenu dans l'origine du christianisme par cet être anonyme si négligé des critiques protestants, l'Église, être historique s'il en est, être antérieur aux Évangiles comme il est antérieur au Canon (1).

*
* *

Poursuivons avec M. Sanday la revue du Nouveau Testament : nous voici à la question des Actes des Apôtres. Les Actes, écrit M. Sanday, sont certainement du même auteur que le troisième Évangile : les deux opuscules sont adressés à la même personne, ils ont le même caractère général, et s'il fallait en croire un critique récent, M. Feine, ils auraient, entre autres, une source commune. Il n'y a pas de livre du Nouveau Testament pour lequel je désirerais davantage un commentaire dans la manière de ceux que nous ont donnés pour d'autres livres Lightfoot, Westcott et Mayor; et mon désir tient à ce que les Actes ont été jusqu'ici exclusivement traités par des Allemands. Or, quoique quelques progrès aient été réalisés et que des vues plus raisonnables commencent aujourd'hui à prévaloir, même en Allemagne il y a à l'heure actuelle quelque chose comme un *deadlock*, et je soupçonne qu'avec les méthodes qu'on a appliquées un *deadlock* est inévitable. J'ai autant que qui que ce soit de l'admiration pour les Allemands et de la gratitude pour les services très grands qu'ils ont rendus et dont je profite. Mais la critique des Allemands a ses défauts, qui sont pour marquer davantage dans l'étude des Actes »... (p. 318-320). Les Allemands, selon M. Sanday, jugent l'auteur des Actes au point de vue du dix-neuvième siècle plutôt que du premier siècle, au

(1) M. Sanday ne traite pas ex-professo, dans son présent livre, du quatrième Évangile. Les personnes qui s'intéressent aux choses du Nouveau Testament n'auront pas oublié les articles publiés par M. Sanday dans l'*Expositor* de 1892 : *The present position of the Johannean controversy*, à l'occasion des conférences données par M. Schürer (de Kiel).

Voyez du même M. Sanday, dans la *Contemporary Review* d'octobre 1891, l'article *Dr Schürer on the fourth Gospel.*

point de vue d'Allemagne plutôt que de Palestine [?]; ils lui reprochent de n'avoir pas compris les antagonismes de l'âge apostolique, d'être en contradiction avec les témoignages des Épîtres Paulines, de balancer artificiellement le rôle de Pierre et celui de Paul, d'ignorer les différences qui différencient Paul des autres apôtres : ils lui reprochent, conclut spirituellement M. Sanday, de n'être pas un professeur allemand! Nous aurions voulu voir M. Sanday, non seulement réfuter ces critiques, excellemment, comme il le fait, mais nous livrer sa pensée personnelle sur l'auteur des Actes. L'éminent conférencier nous la refuse : il admet bien que les Actes sont composites, comme les Synoptiques, mais il paraît manifestement embarrassé par l'opinion qu'il s'est faite du troisième Évangile. L'auteur, dit-il avec M. Ramsay, « doit ses matériaux à ceux qui furent les témoins oculaires et les ministres de la parole »[7], son récit est un « sober unsophisticated historical record ». Mais alors pourquoi cet historien si bien instruit a-t-il brusquement arrêté son récit à la captivité préventive de saint Paul à Rome? Pourquoi, s'il écrivait vers l'an 80 (comme le suppose M. Sanday), s'est-il si complètement tu des événements qui se sont passés entre 63 et 80?

Venant aux Épîtres Paulines, M. Sanday écrit : « Toutes les Épîtres qui nous sont parvenues sous le nom de saint Paul sont authentiques, et je ne peux imaginer qu'un adversaire consciencieux de leur authenticité, s'il veut bien faire un retour sur les arguments par lesquels on prétend la combattre, puisse honnêtement dire qu'ils sont concluants. En premier lieu, nous pouvons mettre à part l'Épître aux Romains, l'Épître aux Philippiens et la première aux Thessaloniciens comme reconnues par tous les critiques, à l'exception d'un petit nombre d'extravagants d'Allemagne ou de Suisse. Ne séparons pas la seconde aux Thessaloniciens des Épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon, enfin des Épîtres Pastorales. Le critique qui accepte la première aux Thessaloniciens ne peut sérieusement rejeter sa compagne. Le critique qui accepte l'Épître aux Philippiens est désarmé quand il vient attaquer les autres Épîtres de la captivité. L'Épître aux Colossiens est inséparable de l'Épître à Philémon que le pédantisme seul pourrait songer à soupçonner. L'Épître aux Colossiens et l'Épître aux Éphésiens sont assez connexes pour qu'une laborieuse et artificielle théorie soit à peine suffisante à les désunir : et l'on peut rappeler en passant, qu'un écrivain qui s'est spécialement et soigneusement appliqué à l'étude de l'Épître aux Colossiens (M. von Soden), après avoir commencé par croire qu'elle était interpolée, a renoncé tout récemment à cette hypothèse et tient aujourd'hui l'Épître pour authentique... Les Pastorales sont plus vi-

goureusement attaquées, mais les difficultés qu'elles soulèvent ne tiennent-elles pas à notre ignorance? L'authenticité des Pastorales suppose que la vie de saint Paul se prolongea au delà de la date où s'arrête le récit des Actes. Mais les Actes eux-mêmes le donnent à entendre, parce que si saint Paul avait trouvé réellement la mort à l'expiration des deux ans de sa captivité, ils le mentionneraient [?]. On objecte qu'il n'y a eu de persécution que celle qui suivit en 64 l'incendie de Rome; mais ici M. Ramsay prouve, et je crois d'une façon décisive, que la persécution inaugurée sous Néron ne cessa réellement plus, ou, comme M. Mommsen l'avait avancé déjà, *the persecution of the christians was a standing matter as was that of robbers*. Les chrétiens furent traités comme une peste de la société qu'il était du devoir de la police de supprimer. Sur cette base historique, M. Ramsay a assis l'authenticité des Pastorales. En même temps, M. Godet, dans son « Introduction aux Épîtres Paulines », se plaçant au point de vue théologique, a montré d'une manière irréfutable que les Pastorales ne renfermaient rien de non-paulinien : les Pastorales représentent un développement de Paul dans sa propre pensée, et un développement rapide : rien de cela n'est pour nous surprendre. L'Épître aux Hébreux est citée par saint Clément de Rome, vers l'an 97 elle était donc en circulation ; il est probable qu'elle est antérieure à l'an 70. Si l'Épître aux Romains est de l'an 58 environ et l'Épître aux Hébreux de dix ans environ plus récente, il n'y a pas un livre du Nouveau Testament dont nous puissions dire : tel ou tel degré de développement doctrinal ou disciplinaire à telle date est impossible! Les différences de style enfin prouvent peu, si l'on suppose, comme il convient, que Paul dictait et n'écrivait pas, ou pour mieux dire que la parole de Paul était comme sténographiée par l'*amanuensis* plus ou moins habile qu'il employait » (p. 334-343).

*
* *

Le correspondance des apôtres avec les diverses Églises devait être incessante; on connaît des épîtres écrites par saint Paul et qui sont perdues, les quatorze épîtres qui portent son nom ne doivent représenter qu'une faible partie de son activité épistolaire, et il faut dire la même chose de la plupart des autres apôtres. L'Épître de saint Jacques aurait été, d'après M. Mayor (1), composée entre 40 et 50 ; telle est aussi l'opinion de Ritschl et de Weiss. Mais M. Sanday ne s'y range pas. Il suppose, en effet, que les épîtres autres que les épîtres de Paul ont été

(1) Voyez sur l'édition de Mayor, l'article de M. Jacquier, *Revue biblique*, 1893, p. 457.

écrites à l'instar de celles de Paul : « On comprend malaisément que l'Épître de saint Jacques ait été écrite avant aucune des Épîtres existantes de saint Paul ou avant que saint Paul revînt de sa première mission ». Puis, selon M. Sanday, le caractère de l'Épître de saint Jacques suppose une situation trop assise ; rien ne s'y rapporte à la fondation en cours ; elle suppose les doctrines dictinctives du christianisme. Aussi convient-il de la placer aussi tard que possible. J'avoue, pour mon humble part, que M. Sanday n'a pas eu le don de me faire partager ses scrupules. La critique temporisatrice de certains théologiens protestants me paraît ressembler beaucoup à ce que les prédicateurs appellent le délai de la conversion : *Cras! cras!* Un livre, à leurs yeux, est toujours trop vieux. Encore dix ans, encore vingt-cinq ans, il sera toujours temps pour lui trouver sa date ! Cependant M. Sanday reconnaît avec une parfaite bonne grâce que M. Mayor a bien défendu l'authenticité de l'Épître de saint Jacques : « La preuve la plus pressante qu'il ait donnée qu'elle appartient à l'âge apostolique est que l'Église y est décrite comme une synagogue dont on suppose que tous les membres ne sont pas chrétiens ; des communautés ainsi mêlées, où côte à côte se rencontraient des Juifs croyants et des Juifs incrédules, n'aurait pas existé postérieurement à la ruine de Jérusalem, quand la rupture entre Juifs et chrétiens devint irréparable ». Ici non plus, je ne suis pas convaincu tout à fait ; la rupture entre Juifs et chrétiens n'est pas le fait de la catastrophe de l'an 70 ; elle se produisit dans chaque communauté helléno-chrétienne dès le premier jour de la fondation de la communauté, et par conséquent la date en varie pour chaque Église. — La *I^a Petri* semble embarrasser fort M. Sanday. L'opinion qui l'attribue à l'époque flavienne lui sourit peu. Il se déclare plus nettement contre l'hypothèse de M. Harnack, qui, frappé du grand rôle attribué dans l'Église naissante aux prophètes et aux διδάσκαλοι conjointement aux apôtres par la Didaché, mais se refusant à voir dans les Épîtres Catholiques l'œuvre des apôtres dont elles portent le nom, sans aller cependant jusqu'à dire qu'elles sont une simple fiction, veut qu'elles aient été composées par des prophètes ou διδάσκαλοι inconnus et que les noms des apôtres qu'elles portent en titre leur ait été accolé au cours du second siècle, une époque où la tendance prit naissance de rapporter aux apôtres les institutions de l'Église naissante : tel serait le cas de l'Épître de saint Jacques, de celle de saint Jude et de la *I^a Petri*, dont on aurait interpolé l'adresse. « Cette théorie, conclut M. Sanday, a une base extrêmement étroite, mais cette théorie présente cependant un certain intérêt, au moins comme désaveu des négations jusqu'ici courantes » (p. 381). — Si l'on peut dire que M. Sanday hésite

sur l'authenticité des Épitres que nous venons de mentionner, on constate qu'il n'hésite pas sur la *IIa Petri;* il la tient pour « very doubtful », tout en faisant observer que l'opinion qui la croit authentique est défendue cependant par des critiques, comme M. Spitta, qui ne sont nullement des « apologistes de profession » (p. 385).

L'Apocalypse nous amène sur un terrain plus épineux. « La critique de l'Apocalypse, comme celle des Synoptiques et des Actes, est à l'heure actuelle à une étape intéressante, mais point définitive. Il y a quelque vingt ans, on s'accordait, et Lightfoot et Westcott étaient du nombre, à voir dans l'Apocalypse l'œuvre d'une main unique et une œuvre composée peu avant la ruine de Jérusalem, c'est-à-dire en 69 environ. Cet accord a été troublé depuis que, en 1886, MM. Harnack et Vischer ont émis l'hypothèse que l'Apocalypse ne pouvait être expliquée d'une manière satisfaisante si on la tenait pour l'œuvre d'un auteur unique et chrétien; tel de ses traits impliquait un *christianisme universaliste avancé*, tel autre au contraire sentait le plus étroit judaïsme. Dire que l'œuvre était d'un judéo-chrétien était la solution qu'on avait coutume de donner; mais pourquoi ne serait-elle point de deux auteurs, les traits juifs appartenant au premier, auteur d'une apocalypse originale postérieure de peu à la mort de Néron, les traits chrétiens étant des retouches ajoutées après coup par le second, interpolateur contemporain de Domitien? En dehors des raisons que l'on faisait valoir pour motiver cette théorie, un argument la rendait au premier abord attrayante : elle permettait de donner deux dates à l'Apocalypse. L'obstacle auquel se heurtait l'interprétation *néronienne* était que saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, disciple lui-même de saint Jean, dit expressément que la vision de l'Apocalypse fut donnée à son auteur sur la fin du règne de Domitien (*circa* 95) : c'est là un témoignage de la plus haute valeur. Et cependant, que de traces dans le texte même d'une époque postérieure à Néron et antérieure à la ruine de Jérusalem? C'était donc un avantage appréciable pour l'hypothèse de MM. Harnack et Vischer que de concilier ces contradictions; cet avantage lui valut un certain nombre d'adhésions. A l'heure présente, toutefois, une réaction s'accuse; on s'aperçoit que le dualisme prétendu de l'Apocalypse est une illusion artificielle et que l'on ne saurait démembrer aussi arbitrairement ce livre : même style *with its strange excentricities of grammar* dans tout son cours, même situation historique dans les portions dites originales et dans les portions dites de seconde venue, difficultés à tenir pour juives d'inspiration les portions que l'on disait juives. Jamais les Juifs n'ont été persécutés comme les martyrs dont parle l'Apocalypse. Il faut donc donner congé à l'hypothèse d'un ori-

ginal juif christianisé par une main chrétienne. Et alors la question reste entière, ou plutôt l'attribution traditionnelle de l'Apocalypse à l'époque de Domitien revient en faveur. Cependant M. Sanday incline, quant à lui, vers l'interprétation *néronienne* (p. 369-374) (1). On nous permettra de ne nous engager point dans cette controverse.

*
* *

La revue que nous voulions faire du livre de M. Sanday est terminée, et nous sentons trop en terminant combien nous avons négligé la part que certainement M. Sanday doit préférer dans son propre livre. Le titre en est *Inspiration*. Et l'auteur a entendu écrire *the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration*, en d'autres termes, explique, l'entrée de chacun des livres du Nouveau Testament dans le Canon. Qu'il nous pardonne de ne le suivre point dans cette discussion. Aucun livre de ceux qui composent le Nouveau Testament ne porte en soi le signe positif de son inspiration et sa lettre de créance surnaturelle. et même il en est qui, aux yeux des critiques protestants, portent le signe contraire. N'est-ce pas dire qu'aucun des livres que nous appelons canoniques ne se suffit à lui-même et ne prouve lui-même sa canonicité? Et n'est-ce pas bien le cas de reprendre le mot fameux : *Evangelio non crederem nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas?* Nous aurions mauvaise grâce à insister sur ces divergences. Nous avons voulu simplement signaler le livre de M. Sanday comme un livre fait avec autant de compétence que de modération, et qui donne une idée de la méthode appliquée par les théologiens d'Angleterre à l'étude éclairée et sincère des Saintes Écritures, — éclairée par la connaissance directe de toutes les recherches contemporaines, — sincère par la claire vue des difficultés et le scrupule de les mal résoudre. Nous avons assez souvent marqué dans cet article que nous ne souscririons pas à toutes les conclusions de notre savant auteur, pour pouvoir exprimer en terminant combien sa méthode nous est sympathique.

Pierre Batiffol.

(1) Voyez la recension faite ici même (*Revue biblique*, 1893, p. 296-298) par le P. Semeria du commentaire de l'Apocalypse de dom Tiefenthal.

LA CRÉATION

D'APRÈS

LA GENÈSE ET LA SCIENCE.

L'étude du premier chapitre de la Genèse a un attrait tout particulier. On a, à son occasion, écrit bien des pages, élevé bien des systèmes, brisé bien des lances. Malgré tout on revient toujours à ce récit mystérieux chercher de nouvelles solutions. Ceux qui nient son accord avec la science moderne ont-ils l'esprit complètement satisfait? Ceux qui affirment cet accord ne gardent-ils pas en eux quelques doutes? Les uns et les autres, après avoir nié ou affirmé, relisent avec anxiété cette « belle page », comme l'appelait Renan lui-même (1).

C'est donc avec plaisir que nous voyons cette question toujours ancienne, toujours nouvelle, se poser dans la *Revue biblique* (2).

Cette revue, avec la largeur d'esprit qui la caractérise, a convié les exégètes à un loyal tournoi. Le R. P. Semeria, le premier, est entré dans la lice. Il lance un défi courtois aux *concordistes*, c'est-à-dire à ceux qui proclament l'accord parfait du récit biblique avec la science; à ceux qui, dans les jours de la création, voient des jours immenses, des *jours-périodes*, lesquels concorderaient avec les périodes géologiques. Le savant barnabite n'admet rien de tout cela. Pour lui, le récit de la création est tout simplement *allégorique* ou *idéaliste;* c'est donc perdre son temps que d'y chercher de la vraie science.

Nous ne partageons pas la manière de voir du R. P. Semeria, et c'est pour cela que nous nous présentons contre lui, tout en revendiquant pour les champions cette grande liberté que lui-même revendiquait naguère, à la réunion de la « Società romana per gli studi biblici », pour les tenants de la non-universalité, même ethnographique, du déluge (3).

Les concordistes ne peuvent cependant pas nous compter absolu-

(1) *Histoire d'Israël*, t. I, p. 80.
(2) Octobre 1893 : *La cosmogonie mosaïque*, par le R. P. Semeria, barnabite.
(3) Voir *Revue biblique :* Chronique de juillet 1893, p. 432.

ment parmi les leurs. Nous sommes pour un système qu'on nous permettra d'appeler *liturgico-concordiste* (1).

Cette proposition émise, en 1881, par Mgr Clifford :

« C'est la consécration des jours de la semaine à la mémoire de la création, *et non* une histoire des jours de la création, qui forme le sujet du premier chapitre de la Genèse (2), »

Nous la modifierons ainsi :

« C'est la consécration des jours de la semaine à la mémoire de la création, *et de plus* l'histoire de la création, qui forment le sujet du premier chapitre de la Genèse ».

Nous ne disons pas : « l'histoire *des jours* de la création », mais simplement : « l'histoire de la création ».

Avec le R. P. Semeria, nous sommes contre la théorie des jours-périodes; mais contre lui, nous soutenons l'accord de la cosmogonie biblique avec la science moderne.

*
* *

Nous considérons comme très important d'avoir sous les yeux, pour l'exposé qui va suivre, le texte de la Genèse. Nous le donnons ici d'après une traduction que nous en avons faite sur l'hébreu.

CHAPITRE PREMIER.

1. Au commencement Dieu créa les cieux et la terre.
2. La terre n'était alors qu'un tohu-bohu; les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait sur la surface des eaux.
3. Et Dieu dit : Que la lumière soit! Et la lumière fut.
4. Et Dieu vit que la lumière était bonne; et Dieu sépara la lumière des ténèbres.
5. Et Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit. Il y eut soir et il y eut matin : premier jour.
6. Et Dieu dit : Qu'il y ait une étendue au milieu des eaux et qu'il y ait séparation des eaux d'avec les eaux!
7. Et Dieu fit une étendue et divisa les eaux qui sont au dessous de l'étendue, d'avec les eaux qui sont au dessus de l'étendue.

Il fut ainsi fait.

(1) Nous avons exposé une première fois ce système, en 1888, sous le titre : *Cosmogonie biblique*, dans notre Introduction à l'ouvrage de M. Motais : *L'Origine du Monde d'après la Tradition* (Paris, Berche et Tralin, 1888). Nous sommes heureux de l'occasion qui s'offre à nous d'améliorer notre thèse sur plusieurs points.

(2) « It is this consecration of the days of the week to the memory of the creation, and not a history of the days of the creation, that forms the subject of the first chapter of Genesis ». (*The days of the Week, and the Works of the creation* (*Dublin Review*), avril 1881, p. 319.)

8. Et Dieu appela l'étendue cieux. Il y eut soir et il y eut matin : second jour.

9. Et Dieu dit : Que les eaux de dessous les cieux se rassemblent en un seul lieu, et que l'aride apparaisse!

Il fut ainsi fait.

10. Et Dieu appela l'aride terre et le rassemblement des eaux mers.

Et Dieu vit que c'était bien.

11. Et Dieu dit : Que la terre fasse germer de l'herbe tendre, des plantes portant semence, des arbres à fruit produisant des fruits suivant leur espèce, et dont la semence soit en eux sur la terre!

Il fut ainsi fait.

12. Et la terre fit sortir de l'herbe tendre, des plantes portant semence, selon leur espèce, et des arbres à fruit produisant des fruits dont la semence est en eux.

Et Dieu vit que c'était bien.

13. Et il y eut soir et il y eut matin : troisième jour.

14. Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux pour diviser le jour d'avec la nuit; et qu'ils soient des signes et pour les saisons, et pour les jours, et pour les années;

15. Et qu'ils soient des luminaires dans l'étendue des cieux pour éclairer la terre!

Il fut ainsi fait.

16. Et Dieu fit deux grands luminaires : un grand luminaire pour dominer le jour et un petit luminaire pour dominer la nuit, et aussi les étoiles.

17. Et Dieu les plaça dans l'étendue des cieux pour éclairer la terre,

18. Et pour dominer pendant le jour et pendant la nuit et aussi pour diviser la lumière d'avec les ténèbres.

Et Dieu vit que c'était bien.

19. Et il y eut soir et il y eut matin : quatrième jour.

20. Et Dieu dit : Que les eaux rampent de reptiles, d'êtres animés par la vie, et que des volatiles volent sur la terre à la face de l'étendue des cieux!

21. Et Dieu créa de grands monstres marins et toutes sortes d'êtres animés de vie et de mouvement dont rampent les eaux, selon leurs espèces, et tout volatile ailé, selon son espèce.

Et Dieu vit que c'était bien.

22. Et Dieu les bénit en disant : Soyez féconds et croissez, et remplissez les eaux des mers, et que le volatile se multiplie sur la terre.

23. Et il y eut soir et il y eut matin : cinquième jour.

24. Et Dieu dit : Que la terre produise des êtres animés de vie, selon leurs espèces, quadrupèdes, reptiles et animaux de la terre, selon leurs espèces!

Il fut ainsi fait.

25. Dieu fit des animaux de la terre, selon leurs espèces, et des quadrupèdes, selon leurs espèces, et tous les reptiles de la terre, selon leurs espèces.

Et Dieu vit que c'était bien.

26. Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; qu'ils aient puissance sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, et sur les quadrupèdes, et sur tous les reptiles qui rampent sur toute la terre!

27. Et Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu il les créa; mâle et femelle il les créa.

28. Et Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, et sur les volatiles des cieux, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre.

29. Et Dieu dit : Voici, je vous donne toute herbe portant semence, qui est sur la surface de toute la terre, et tout arbre dans lequel est fruit d'arbre portant sa semence : ce sera votre nourriture.

30. Et pour tout animal de la terre, et pour tout volatile des cieux, et pour tout être rampant sur la terre dans lequel il y a un souffle de vie, toute herbe verte sera la nourriture.

Il fut ainsi fait.

31. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici qu'il le trouva très bien. Et il y eut soir et il y eut matin : sixième jour.

CHAPITRE DEUXIÈME.

1. Alors furent achevés les cieux et la terre et tous leurs ornements.

2. Et Dieu termina au septième jour l'œuvre qu'il avait faite; et il se reposa au septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite.

3. Et Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de tout son travail, que Dieu avait créé en le faisant.

I.

ACCORD DE LA COSMOGONIE BIBLIQUE ET DE LA SCIENCE.

Pour bien saisir cet accord, il faut dépouiller le récit sacré de toutes ses formules et ne conserver que les données scientifiques.

Voici alors ce que nous avons :

Création des cieux et de la terre :

1. La terre n'est que tohu-bohu; les ténèbres sont sur l'abîme; l'esprit de Dieu se meut sur les eaux.
2. Apparition de la lumière.
3. Séparation des eaux : apparition du firmament.
4. Les eaux inférieures forment les mers : apparition des continents.
5. La terre produit les plantes.
6. Apparition du soleil, de la lune et des étoiles.
7. Apparition des reptiles ou grands monstres marins et des oiseaux.
8. Apparition des animaux de la terre, du bétail et des reptiles.
9. Création de l'homme.

Dans cette simple énumération est contenue toute l'histoire de la création, d'après la Genèse.

Voyons maintenant ce que la science pense de cette histoire et de l'ordre d'apparition qu'elle indique pour chaque chose et pour chaque être.

*
* *

Création des cieux et de la terre.

Ce n'est là qu'un titre, l'annonce de ce qui va suivre, de la formation du monde visible.

1. — *La terre n'est que tohu-bohu; les ténèbres sont sur l'abîme; l'esprit de Dieu se meut sur les eaux.*

Ce premier état de la terre correspond à la « phase *stellaire*, très courte, pendant laquelle le globe, détaché de la nébuleuse solaire, s'est condensé puis refroidi, jusqu'à ce que sa face fût recouverte d'une écorce obscure (1) ».

« Avant que cette écorce fût consolidée, toute l'eau de nos océans existait certainement à l'état de vapeur (2) ».

Après l'état chaotique et la période d'incandescence du globe, vient, d'après M. Faye (3), la « *période antézoïque : extinction du globe* », qui comprend les phénomènes suivants : « formation d'une première croûte solide : suppression immédiate de la radiation lumineuse. — Les eaux commencent à se déposer sur le sol. Remaniement mécanique et chimique de la croûte par les eaux, sous la pression d'une vaste atmosphère ».

*
* *

2. — *Apparition de la lumière.*

A la période antézoïque, M. Faye fait succéder la « *période primaire : éclairement faible dû au soleil naissant* », avec ces caractéristiques : « Ni climats, ni saisons... Vaste atmosphère protégeant la terre contre le refroidissement. Pas de régions sans pluie... Premières radiations lumineuses du soleil naissant et encore informe. La terre est faiblement éclairée, même aux pôles (4) ».

*
* *

3. — *Séparation des eaux : apparition du firmament.*

Pendant la période primaire, se produit lentement le phénomène

(1) A. de Lapparent, *Traité de géologie* (3e édit. 1893), p. 1594.

(2) *Ibid.*, p. 710.

(3) *Sur l'Origine du Monde* (2e édit. 1885) : *Concordance des époques géologiques avec la cosmogonie*, p. 289.

(4) *Ibid.*, p. 289. — Le R. P. Semeria considère comme n'étant pas scientifiquement probable la création (mieux vaut dire la formation) de la terre avant le soleil. M. Faye n'est pas

de condensation des eaux de la vaste atmosphère, commencée dès la période antézoïque, qui permettra d'apercevoir l'étendue que, comme les anciens, nous appelons firmament, et dans laquelle roulent, sous forme de nuages, les eaux supérieures.

« La croûte (terrestre) déjà formée s'épaissit lentement et se fendille », écrit M. Faye. Le soleil, que ce savant nous montre, à cette période, « naissant et encore informe », devient, « à partir de la formation de l'écorce, l'unique moteur de l'activité extérieure de notre planète. C'est alors que la vapeur d'eau, primitivement répandue dans l'atmosphère, s'est condensée sur la croûte en formant la masse océanique » (1).

*
* *

4. — *Les eaux inférieures forment les mers : apparition de l'aride, des continents.*

« L'écorce originelle, peu épaisse et mal soutenue, a dû chercher son assiette jusqu'à ce que les premiers linéaments de la géographie du globe eussent été définis. C'est alors que se sont dessinés à sa surface les zones faibles et les zones résistantes, ces dernières sous forme d'îlots, constituant les premiers noyaux de l'*aride* ou des continents, tandis que, dans les dépressions, s'accumulait l'élément liquide, à peine partagé en océans distincts. Ce premier acte une fois accompli, la vie a pris possession du globe » (2).

*
* *

5. — *La terre produit des plantes.*

« Les débuts de la vie continentale ont été caractérisés par le règne à peu près exclusif des végétaux (3), dont rien ne contrariait la croissance, se développant par une température simplement tropicale, au sein d'une atmosphère humide, sans doute chargée de nuages, qui ne laissaient arriver à la terre que des rayons diffus. Les seuls animaux

de cette opinion. « La terre étant plus ancienne que le soleil, écrit-il, le soleil tel que nous le voyons aujourd'hui n'existant pas à l'époque primitive, il n'y avait alors ni saisons ni climats ». (*Ibidem*, p. 284).

(1) A. de Lapparent, *ibid.*, p. 14.

(2) *Ibid.*, p. 1594.

(3) Le R. P. Semeria demande si « la géologie a démontré l'existence d'une époque *exclusivement* réservée au développement de la flore en l'absence de la faune » ? M. de Lapparent répond affirmativement, en remplaçant l'expression « exclusivement » par celle « à peu près exclusivement ».

terrestres que cette végétation ait abrités sont de ceux dont les congénères actuels recherchent l'ombre, et l'éclat des couleurs qui fait aujourd'hui le charme de la nature n'avait, à cette époque, aucune raison de se manifester » (1).

« L'étude de la flore des temps primitifs, dit de son côté M. Faye, prouve que, jusqu'au milieu de l'époque secondaire, c'est-à-dire pendant des millions d'années, une végétation essentiellement tropicale a régné sur toute la terre, de l'équateur aux pôles, à la faveur d'une température uniforme de 20° à 25°. A ces époques reculées il n'y avait ni saisons ni climats, et l'éclairement du globe s'étendait au delà des cercles polaires » (2).

Et dans son tableau de concordance, le savant membre de l'Institut nous apprend que dans la première partie de cette période, « le soleil prend figure et grandit; la terre s'en rapproche de plus en plus, et la durée de sa révolution diminue rapidement. La radiation solaire, devenue plus intense, commence à compenser la diminution progressive de la chaleur centrale » (3). Voilà le secret de la température tropicale et uniforme à cette époque.

*
* *

6. — *Apparition du soleil, de la lune et des étoiles.*

« Dans la seconde partie de cette période (secondaire), les saisons font sentir leur influence. Les climats commencent à se dessiner et à modifier puissamment la faune et la flore secondaires » (4).

Le soleil est près d'arriver à sa forme actuelle. L'atmosphère, purifiée par la végétation carbonifère, permet également à la lune et aux étoiles d'être aperçus de la terre. Et la Science avec la Bible peut déjà dire que le soleil, la lune et les étoiles sont devenus « des signes et pour les saisons, et pour les jours, et pour les années ».

Dès le début de la période tertiaire, que caractérise, d'après M. Faye, « la pleine illumination solaire », le soleil aura atteint son maximum

(1) A. de Lapparent, p. 1595. Voir aussi : Saporta, *Le Monde des plantes*, p. 170 et suiv.; Contejean, *Géologie et Paléontologie*, p. 579-597. — Jusque-là n'avaient apparu que des animaux dont le système visuel, comme celui des trilobites, était appareillé pour saisir le plus de lumière possible au milieu d'une atmosphère obscure. M. Gaudry, professeur au Muséum, cite des trilobites dont les yeux étaient composés de 12.000 et 15.000 lentilles. (Gaudry, *Enchaînements du monde animal : Fossiles primaires*, p. 192).

(2) *Sur l'Origine du Monde*, p. 282.

(3) *Ibid.*, p. 290.

(4) *Ibid.*, p. 290.

d'activité. Il ne recevra plus d'accroissements dans sa masse, et il sera entouré d'une photosphère complète (1).

7. — *Apparition des reptiles ou grands monstres marins et des oiseaux.*

« L'atmosphère se purifiait par le fait même de cette végétation (carbonifère) et de son enfouissement sur le bord des continents dont le contour était encore mal défini. Les animaux terrestres apparurent, représentés par les *reptiles* » (2).

Durant l'époque secondaire, « les vertébrés de la famille des *reptiles*, — écrit encore M. de Lapparent, — ont régné en maîtres à la surface du globe; c'est à peine si l'on retrouve les vestiges de quelques mammifères inférieurs, précurseurs de l'âge à venir; et les *oiseaux* qui ont apparu vers la fin de cette division des temps géologiques possèdent des caractères mixtes qui les rapprochent beaucoup des reptiles (3). C'est déjà la traduction de la Genèse : « Que les eaux rampent de *reptiles*, et que le *volatile* vole sur la terre ».

Et lorsqu'il est dit qu'alors furent créés « *de grands monstres marins* et toutes sortes d'êtres animés de vie et de mouvement dont rampent les eaux », est-ce encore conforme aux enseignements de la Science?

En d'autres termes, la paléontologie a-t-elle constaté l'existence, à cette époque, de « grands monstres marins » de la famille des « reptiles » ?

Les savants répondent affirmativement (4). Ils montrent que la grande majorité des reptiles, la plupart gigantesques, de l'ère secondaire, sont des « reptiles nageurs ».

Ils citent :

1° Les *plésiosauriens*, reptiles marins, exclusivement aquatiques, au long cou de cygne.

2° Les *ichtyosauriens*, reptiles gigantesques, exclusivement aquatiques.

3° Les *dinosauriens*, reptiles terrestres ou amphibies. Il semble démontré que le plus remarquable, l'*iguanodon*, lézard de dix mètres de long, était, sinon complètement aquatique, du moins amphibie.

4° Les *mosasauriens*, reptiles exclusivement aquatiques, sortes de

(1) *Sur l'Origine du Monde*, p. 290.

(2) A. de Lapparent, p. 1593. — Voir Gaudry, *Enchaînements*, etc., p. 24, tableau, période secondaire.

(3) A. de Lapparent, p. 909. — Cf. Contejean, *Géol. et Paléont.*, p. 637.

(4) Ouvrages consultés sur cette question : A. de Lapparent, *Géologie* (3e édit. 1893), pp. 911, 947, 988, 1023, 1144 ; — Contejean, *Géologie et Paléontologie*, pp. 637-641 et 665 ; — Dollo, naturaliste au musée d'hist. nat. de Bruxelles, *les Vertebrés fossiles du musée de Bruxelles* (dans la *Revue de Quest. scientifiq.*, janvier et juillet 1884 et avril 1887).

grands dauphins, de gigantesques marsouins. L'un d'eux, le *hainosaure*, dont la longueur totale atteignait 16 mètres, est donné comme « un animal pélagique, c'est-à-dire, tenant ordinairement dans la haute mer. »

5° Les *crocodiliens*, reptiles énormes, « vivant sur les confins de la terre et des eaux », et demandant à l'une et aux autres leur nourriture. Ils nageaient avec grande rapidité.

Parmi les reptiles de cette époque reculée, on ne cite comme exclusivement terrestres que les *dicynodontes*, et avec eux les types aériens ou *ptérosauriens*, dont nous parlerons à l'instant.

Ce qu'il y a de particulièrement remarquable dans le récit de la Genèse, c'est l'expression employée pour désigner ces êtres marins. L'écrivain sacré ne s'est pas servi des expressions *dâg*, *dâgâh* (דג, דגה), qui désignent les *poissons* proprement dits. C'est du terme *thannin* (תנין) qu'il se sert. Or, ce terme, les traducteurs le rendent toujours par le mot *dragon*, lorsqu'il s'agit d'un animal terrestre, et par *baleine*, lorsqu'il s'agit d'un animal aquatique; c'est-à-dire que ce mot désigne des monstres énormes qui rampent soit sur la terre, soit dans les eaux.

Lorsque Dieu soumettra tous les êtres à l'homme, au sixième jour, il ne parlera pas de ces monstres marins; il emploiera, pour la première fois, le mot *dâgâh*, poissons. C'est que ces monstres n'existaient plus.

La Genèse fait apparaître avec les monstres marins, des volatiles. La Science est encore sur ce point d'accord avec la Bible. Elle nous montre, mêlés aux restes des reptiles aquatiques, les restes non moins gigantesques d'oiseaux reptiles, de lézards volants (1).

Les *ptérosauriens* étaient, dit-on, « des types aériens, des sortes de grandes chauves-souris, nues ou couvertes d'écailles, mais en tout cas n'ayant pas de poils, à la gueule dentée ou non et pouvant atteindre sept mètres cinquante d'envergure (2). »

Il n'y a pas à insister, le cinquième jour de la cosmogonie biblique est exactement la période secondaire de nos géologues.

8. — *Apparition des animaux de la terre, du bétail et des reptiles.*

Par « bêtes de la terre » (*haiath hâârets*), les Hébreux entendaient les bêtes fauves; *hab' hêmâh*, que nous traduisons par « le bétail »,

(1) Cf. A. de Lapparent, *loc. cit.*; Contejean, p. 639 et 641.
(2) *Revue des Questions scientifiques*, avril 1887, p. 516.

désigne toute espèce de quadrupèdes, non seulement domestiques, mais encore sauvages : ainsi l'hippopotame, l'éléphant, le rhinocéros (1); quant aux « reptiles », ce sont tous les êtres qui rampent sur le sol, comme le dit le texte, et les Hébreux considéraient comme tels même les petits quadrupèdes (2).

Les reptiles mis à part, la Genèse annonce donc, après la grande manifestation des monstres marins, l'apparition des grands mammifères terrestres.

La science, cette fois encore, se rencontre avec la Bible.

Après les fossiles gigantesques des reptiles nageurs et des reptiles volants de l'époque secondaire, la Paléontologie exhibe les ossements des mammifères des époques tertiaire et quaternaire.

Pendant l'ère tertiaire, écrit M. de Lapparent (3), « les mammifères, longtemps atrophiés, se développent avec une vigueur extraordinaire et prennent possession du globe ».

On se trouve dès lors en présence de mammifères géants, tel que le *mastodonte* qui mesurait trois mètres de hauteur, le *dinotherium* dont la tête dépassait un mètre de longueur, le *megatherium*, monstre de quatre mètres de longueur sur environ trois mètres de hauteur, et les genres *palæotherium*, *anaplotherium*, *anthracotherium*, etc., animaux aujourd'hui complètement disparus.

Aux « bêtes fauves » de la Genèse correspondent, dirons-nous avec Jean d'Estienne (4), les tigres, hyènes, ours, cerfs, singes, etc...

Au « bétail », les monstres cités plus haut et avec eux les mammouths, les chameaux, les chevaux, les bœufs, les hippopotames, les rhinocéros, etc.

Aux « reptiles », les serpents, les salamandres, les batraciens, les reptiles divers, les petits rongeurs, etc...

Là encore, il faut l'avouer, la Bible et la Science parlent le même langage.

*
* *

9. — *Création de l'homme.*

Après l'époque tertiaire dont nous venons de parler, la géologie nous introduit dans l'ère moderne. « L'ère moderne ou quaternaire,

(1) Cf. Gesenius, *Thesaurus*, ad verb. בהמה.

(2) Cf. Gesenius, *Thesaurus*, ad verb. רמש.

(3) *Traité de Géologie*, p. 1211. — Voir cet ouvrage pour l'ère tertiaire et ses mammifères, pp. 1214, 1263, 1295, 1321; Contejean, *Géol. et Paléont.*, pp. 683-690, et le *Dictionnaire des Sciences* de Privat-Deschanel et Focillon, au mot *Fossiles*.

(4) *Comment s'est formé l'Univers*, 2e édit., p. 175.

écrit M. de Lapparent, est caractérisée par l'apparition de l'homme sur le globe » (1).

Après avoir créé l'homme, Dieu, dit le Livre saint, se reposa : c'est-à-dire que depuis lors aucun être nouveau ne parut sur la terre.

« Depuis que ce grand fait s'est accompli, dit à son tour la Science, le monde organique ne s'est enrichi d'aucune espèce nouvelle; mais plusieurs formes ont disparu parmi celles qui faisaient cortège aux premiers hommes, et les grands mammifères herbivores, déjà sur leur déclin vers la fin de la période pliocène, ont vu leurs principaux représentants quitter peu à peu la scène du monde (2). »

Nous ne doutons pas que le tableau que nous venons de tracer des dires de la Genèse et des dires de la Science, ne fasse pas réfléchir même les plus acharnés anticoncordistes.

*
* *

A ce qui précède nous ajouterons quelques observations.

Tout en considérant comme historique, comme scientifique, l'ordre de succession des œuvres dans la Genèse, nous ne prétendons nullement que l'écrivain sacré ait toujours usé, pour exprimer ces œuvres, d'un langage scientifique. Mais peu importe qu'on ait cru à son époque, et qu'il ait cru lui-même, — comme le prétend M. Faye (3), — que la terre était recouverte d'une voûte solide (4) ou firmament. Peu importe qu'on ait ignoré alors l'atmosphère, la vapeur d'eau aérienne et l'opacité de l'air. Il n'en reste pas moins que la succession des œuvres est scientifique, et que, malgré toutes ses critiques, M. Faye lui-même est obligé de manifester son étonnement sur la « coïncidence remarquable » de la Science et de la Bible, qui donnent l'une et l'autre la terre comme plus ancienne que le soleil (5).

Les autres coïncidences ne sont pas moins remarquables. Nous venons d'accorder peut-être trop facilement que le langage de l'auteur, du ch. premier de la Genèse, n'est pas toujours très scientifique. On ne peut cependant oublier l'expression si exacte dont il se sert pour désigner les monstres marins.

(1) *Géologie*, p. 1338.

(2) *Ibid.*, p. 1338.

(3) *Sur l'Origine du Monde*, p. 18, 19.

(4) Nous avons longuement montré, dans notre *Cosmogonie biblique* (p. XVI-XXII), que le mot *raquiah* (רקיע) n'avait pas ce sens, mais signifiait seulement « étendue ». Nous ajoutions : « Qu'on n'oppose pas des textes où Job ou Ézéchiel comparent le ciel à un « cristal « brillant » ; il faut savoir comprendre la poésie ».

(5) *Sur l'Origine du Monde*, p. 18.

Nous observerons, en second lieu, qu'il faut tenir compte de ce qu'on appelle l'enchevêtrement des œuvres. C'est-à-dire qu'une œuvre citée avant une autre n'exclut pas la préexistence ou la coexistence de celle-ci. Ainsi le soleil était en formation bien avant la flore carbonifère, bien avant l'apparition des continents terrestres; mais c'est après eux qu'il a apparu dans sa complète formation.

II.

LES JOURS MOSAIQUES ET LES OEUVRES DIVINES.

Nous ne sommes pas partisan des jours-périodes, avons-nous dit. Nous ne sommes pas davantage partisan des jours de vingt-quatre heures.

Moïse, selon nous, n'a pas plus eu l'intention de montrer Dieu formant chaque œuvre dans une journée de vingt-quatre heures, que dans une période de vingt-quatre millions d'années.

Voici comment nous nous représentons la situation de Moïse, chargé par Dieu de dresser le code religieux du peuple d'Israël. Il fallait soumettre ce peuple à la loi universelle du travail; il fallait aussi que, après certaine période de temps, il y eût un jour consacré à honorer spécialement le Créateur, jour de repos pour le corps, mais de travail bienfaisant pour l'âme.

Ici une question se pose.

La semaine de sept jours existait-elle chez les Hébreux avant Moïse? Elle n'est certainement pas d'origine égyptienne, quoique l'ait prétendu Mgr Clifford (1); peut-être fut-elle une ancienne institution babylonienne apportée de Chaldée par Abraham (2).

Mais quoi qu'il en soit, qu'on considère Moïse comme l'inventeur de la semaine de sept jours ou que celle-ci soit d'un âge plus antique, le législateur hébreu eut à former une semaine-modèle. Il ordonna six jours successifs de travail, suivis d'un jour de repos. Et pour que cette semaine eût un caractère religieux, liturgique, il consacra chacun des six jours de travail à la mémoire d'une ou de plusieurs œu-

(1) *The Days of the Week...* (*Dublin Review*, april 1881). Cette assertion donna naissance à une bruyante polémique. Voir entre autres : Th. H. Martin, *Origine religieuse et purement hébraïque de la Semaine* (*Annales de phil. chrét.*, avril 1882); la réponse de Mgr Clifford, *Annales de phil. chrét.*, avril 1882; — A. Motais, *Moïse, la Science et l'Exégèse*, Paris, 1882, p. 78 et suiv.; — John S. Vaughan, *Bishop Clifford's Theory of the Days of Creation* (*Dublin Review*, janv. 1883), et la réponse de Mgr Clifford, en avril 1883, dans la même revue : *The Days of Creation; Some further Observations.*

(2) Cf. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscrip. and the old Testament* (2e édit. 1885), t. I, p. 18-19.

vres du grand Ouvrier, et le septième au repos divin. De même plus tard ces jours furent consacrés aux sept planètes, dont ils ont jusqu'ici conservé les noms : le Soleil, la Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne.

Est-ce à la tradition, est-ce à la révélation que Moïse dut la connaissance de la liste historique et chronologique des œuvres divines. Nous n'avons pas à le rechercher ici (1). Toujours est-il que Moïse fit six sections dans cette liste, pour fournir les six jours de travail, et il rapporta la fin de la création ou le repos du Créateur au septième jour.

Le législateur d'Israël eût pu trouver assez d'œuvres pour former, en dehors du repos divin, neuf sections au lieu de six, comme nous l'avons fait. Mais c'est de la matière pour modeler une période de six jours de travail, ni plus ni moins, qu'il lui fallait. Les divisions qu'il trace par six fois dans la liste historique des œuvres divines sont donc arbitraires. Moïse pourra clore chaque division par la formule : « Il y eut soir, il y eut matin », c'est-à-dire une journée pleine; on saura que cela ne peut avoir aucun rapport avec l'œuvre ou les œuvres de Dieu comprises dans la section.

Concluons.

Le premier chapitre de la Genèse contient la liste historique et chronologique des œuvres de la Création, d'après l'ordre même de la Science.

Les divisions en jours n'ont aucun rapport avec ces œuvres; elles représentent simplement une semaine modèle dont chaque jour est consacré au souvenir des œuvres divines; ce qui, avec le dogme de la création et la loi du sabbat qu'elle contient, donne à la semaine hébraïque un caractère liturgique.

Ch. Robert,

de l'Oratoire de Rennes.

Post-scriptum. — Le travail ci-dessus avait été envoyé à la direction de la *Revue* dès le mois de février. Nous n'avions pas réfléchi que l'étude du R. P. Semeria n'était pas complète. D'ailleurs le second article du savant religieux ne peut rien changer à notre manière de voir. Nous tenons cependant à en relever un passage, pour mieux faire ressortir notre opinion et empêcher toute équivoque.

L'intrépide et érudit adversaire du concordisme écrit :

« Le système concordiste suppose Moïse trop savant, contraste avec le milieu scientifique dans lequel il vécut, lui attribue des connais-

(1) Sur l'*Origine de la Cosmogonie biblique*, voir mon Introduction à l'*Origine du monde* de M. Motais.

sances auxquelles l'esprit humain ne s'éleva que trente siècles plus tard. Pour nous catholiques, nous pouvons encore nous y faire, en admettant une révélation scientifique primitive, hypothèse contre laquelle la théologie elle-même a plus d'un mot à dire. Mais ici, qu'on se le rappelle bien, il ne s'agit pas seulement de catholiques. On se trouve en face de rationalistes et on veut savoir si le concordisme, considéré comme arme de polémique, nous donne quelque espérance de vaincre. — Aussi, même en supposant que le système concordiste soit scientifiquement exact, on n'a aucun indice, ni dans le contexte ni dans le milieu, pour dire qu'il ait été entrevu et voulu par Moïse » (1).

On sait dans quel sens nous sommes concordiste : laissant de côté la question des jours, nous prétendons que l'ordre d'apparition des œuvres divines, d'après la Genèse, concorde avec l'ordre indiqué par la science moderne.

Pourquoi le R. P. Semeria se refuse-t-il à admettre cette concordance?

Parce que, venons-nous de voir, « le système concordiste suppose Moïse trop savant, contraste avec le milieu scientifique dans lequel il vécut, lui attribue des connaissances auxquelles l'esprit humain ne s'éleva que trente siècles plus tard ».

Nous l'avouons, cette science du rédacteur du premier chapitre de la Genèse nous stupéfie. Mais il s'agit de faits, et l'on sait qu'il n'y a rien de plus brutal qu'un fait.

Si l'on veut faire de la vraie critique, il faut, nous semble-t-il, se mettre en présence de cette page étrange, sans se préoccuper tout d'abord du nom de l'auteur, de l'époque pendant laquelle il a vécu, du milieu scientifique où il a pu se trouver. Il faut même oublier qu'on a devant soi un livre sacré, pour voir seulement un récit dont on veut en toute sincérité rechercher le degré de véracité.

Oui ou non, l'ordre des faits est-il le même dans la Genèse que dans la Science? Voilà la seule question que doit se poser avant tout le critique.

Nous, nous répondons affirmativement. Si l'on déclare fausses nos conclusions pour la seule raison que l'auteur du chapitre premier de la Genèse ne pouvait avoir les connaissances qu'on lui suppose, nous répondrons tout simplement : « Alors il a dit la vérité sans le savoir; mais il est un fait, c'est qu'il l'a dite. »

Nous nous sentons d'autant plus à l'aise dans notre appréciation que S. S. Léon XIII, dans l'Encyclique *Providentissimus Deus*, accorde que les écrivains sacrés, sur les questions scientifiques, se servaient du langage usité de leur temps.

(1) *Cosmogonie mosaïque*, 2e art., *Revue biblique*, avril 1894, p. 182.

En prétendant que l'auteur du récit biblique de la création a, non pas parlé le langage de la science du dix-neuvième siècle, mais indiqué un ordre de faits dont celle-ci a constaté l'exactitude, nous ne sommes donc pas mû par des préoccupations théologiques ou des intérêts apologétiques. Nous ne sommes animé que d'un seul désir, celui de trouver la vérité; et, lorsque nous croyons l'avoir trouvée, de la proclamer, quels que soient les plans et les théories qui peuvent en souffrir.

C'est dans ces mêmes sentiments que le R. P. Semeria a entrepris la belle étude sur laquelle nous avons proposé les observations ci-dessus. Si nous différons de manière de voir, nous n'avons l'un et l'autre pas d'autre passion que la passion de la vérité.

Si l'on nous presse sur la question de l'origine première de cette cosmogonie dont nous proclamons le caractère scientifique, nous aurons recours à trois hypothèses. Ou cette cosmogonie vient d'une révélation; ou elle est la science du temps de l'auteur, ou elle est l'œuvre du hasard.

Nous n'avons rien à dire sur la première hypothèse, celle de la révélation. Une révélation de faits scientifiques, non pour ces faits eux-mêmes, mais pour les grands intérêts religieux auxquels ils sont intimement liés, n'est pas impossible. A l'Église seule appartient le droit de se prononcer sur un sujet si grave; mais on connaît son extrême et très sage prudence, lorsqu'il s'agit de questions scientifiques et historiques.

La cosmogonie biblique représente-t-elle la science qui avait cours à l'époque de l'auteur? On est assez d'accord pour repousser l'hypothèse que le milieu scientifique dans lequel vivait le rédacteur du chapitre Ier de la Genèse, se soit élevé aux connaissances auxquelles l'esprit humain s'éleva seulement trente siècles plus tard. Nous ferons même remarquer qu'aucune des cosmogonies des peuples qui entourent Israël, — on peut même dire aucune autre cosmogonie, — ne contient l'ordre si scientifique d'apparition des êtres qui distingue la cosmogonie biblique (1).

Comme dernière hypothèse nous avons le hasard qui, par un de ces coups étranges dont il a le secret, aurait fait que sans s'en douter, l'auteur biblique, dans un jour faste, serait juste tombé sur l'ordre merveilleux que la science devait proclamer trente siècles plus tard.

Voilà les hypothèses. On pourrait encore ajouter celle-ci, que la science du dix-neuvième siècle n'a pas le fin mot sur ces questions cosmogoniques, et qu'en conséquence la science biblique et la science moderne sont en défaut.

Ch. Robert.

(1) Voir notre *Cosmogonie biblique*, ch. V, *Origine de la Cosmogonie biblique*.

LES PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ

PSAUMES CVII (CVI).

A qui douterait que la proportion, la mesure, le goût fussent l'apanage de la poésie hébraïque, on pourrait proposer l'étude du morceau lyrique par lequel débute le cinquième livre des Psaumes. L'élévation des images, l'animation des tableaux, mais plus encore la forme tout à fait particulière dans laquelle l'auteur inspiré encadre sa pensée, et la marche savante, étudiée, suivant laquelle il la développe, rendent en effet le psaume CVII (CVI) spécialement intéressant parmi les diverses compositions poétiques auxquelles il a plu à l'Esprit-Saint d'accommoder ses oracles.

L'unité de sujet n'est pas discutable : ce psaume est un hymne d'action de grâces pour le retour de la captivité, comme l'indiquent d'ailleurs les premiers vers (1 *a* — 3 *b*), qui forment l'introduction ou le prélude.

Suivent quatre tableaux ou épisodes, destinés à représenter les périls auxquels ont échappé les captifs qui reviennent à leur patrie. Ce sont moins des faits historiques que des comparaisons ou des exemples. On y voit décrits successivement, d'un tour bref et hardi : 1° la condition errante des exilés, 2° la prison, 3° la maladie, 4° le naufrage. Ces quatre épisodes sont conçus de la même manière : on expose *a*) le danger couru, *b*) la prière, aussitôt exaucée, *c*) l'action de grâces. Le premier et le troisième tableau sont limités à douze vers, disposés en trois séries égales de quatre vers, en correspondance exacte avec les trois subdivisions du sens. Le deuxième tableau introduit deux vers supplémentaires dans le premier membre (11 *a b*). Enfin le dernier épisode développe la scène du naufrage en dix vers, au lieu de quatre, et ajoute de nouveau deux vers au récit de la délivrance. Néanmoins ces quatre tableaux suivent une disposition uniforme, et, afin de la mieux faire ressortir, les deux premiers vers des second et troisième membres se reproduisent identiquement dans les quatre épisodes. Voir ci-après :

6 *ab*, 13 *ab*, 9 *ab*, 28 *ab*;
et 8 *ab*, 15 *ab*, 21 *ab*, 31 *ab*.

Ces répétitions, voulues par le poète pour mettre en lumière sa pensée, ont été prises à tort pour l'alternance d'un double refrain. Le refrain, si l'on devait en attribuer un à notre psaume, serait non pas l' « alleluia », qui dans le texte hébreu appartient au psaume précédent, mais plus probablement le verset premier :

Louez le Seigneur, parce qu'il est bon,
et sa miséricorde est éternelle.

Cette formule, qui paraît prise de la prophétie de Jérémie (XXXIII, 11), s'employait souvent dans les cérémonies juives (cf. II Chron., V, 13 ; Esdr., III, 10, 14 ; Dan., III, 89 ; Judith, XIII, 21 ; I Macch., IV, 24). La liturgie de la synagogue en a conservé l'usage. Dans le psautier, ce verset sert de début, et vraisemblablement de refrain, à cinq psaumes.

Dans la dernière partie du cantique, l'auteur sacré met en parallèle Babylone et Jérusalem, celle-ci triomphante après sa ruine, celle-là superbe, puis humiliée, le sort de l'une devenant par un juste retour, celui de l'autre; il maudit ensuite le peuple ennemi et bénit Israël, pour en venir à la conclusion brièvement exprimée dans les deux derniers vers.

La division métrique semble régulièrement formée de vers heptasyllabes catalectiques, accentués sur les syllabes paires, et réunis soit en strophes de quatre vers (7. 7 : 7.7), soit en distiques (7. 7). L'un et l'autre rythme sont fréquents dans la poésie tonique des Syriens et des Hébreux. Il est facile de reconnaître, par la disposition typographique du texte, que la combinaison des strophes tétrastiques cadre mieux que les distiques avec l'arrangement que nous avons fait du psaume d'après le sens, exception faite toutefois de la formule initiale (7. 5), — qu'on peut tenir en dehors du reste du psaume, — du verset final, et de l'insertion signalée plus haut (11 *a b*), que nous n'entreprenons ici ni de corriger, ni de compléter.

PRÉLUDE.

1. *Louez Jahweh, parce qu'il est bon,*
et que sa miséricorde est éternelle.
2. *Qu'ils [le] disent les rachetés de Jahweh,*
[ceux] qu'il a rachetés de la main de l'oppresseur,
3. *et [qu'] il a rassemblés des [diverses] terres,*
d'orient et d'occident, du nord et [du côté] de la mer.

Ces terres (3 *a*) sont les pays païens : cf. Ps. CIV (CIII), 41 ; CVI (CV), 27. Les Juifs s'étaient trouvés dispersés en Chaldée, en Perse, en Médie

et en Égypte. Le psalmiste nomme ici les quatre points cardinaux; par la mer il désigne le sud, c'est-à-dire les pays avoisinant la mer Morte ou la mer Rouge, ou même les côtes sud-est de la Méditerranée, l'Égypte par conséquent (Cf. Ps. LXXXIX [LXXXVIII], 13).

PREMIER ÉPISODE.

a) Les exilés errent sans asile dans les pays qu'ils traversent :

4. *Ils erraient dans le désert, dans la solitude :*
le chemin d'une ville où [ils pourraient] habiter ils ne le trouvaient point.
5. *Affamés et altérés,*
leur âme en eux languissait.

b) prière et délivrance :

6. *Ils crièrent vers Jahweh dans leur détresse ;*
de leurs angoisses il les délivra.
7. *Il les fit marcher par le chemin direct*
pour gagner une ville où [ils pussent] habiter.

c) action de grâces :

8. *Qu'ils louent Jahweh pour sa miséricorde,*
et pour ses merveilles en faveur des fils des hommes;
9. *car il a rassasié l'âme altérée,*
et l'âme affamée il [l'] a remplie de biens.

Plusieurs traits de cette exposition pourraient se rapporter au séjours des Israélites dans le désert après la sortie d'Égypte. Il y a en effet quelque analogie entre les périls du retour de l'exil et les événements racontés dans le Pentateuque.

La ponctuation massorétique *bîshîmôn dârek. hîr*...., donnerait cette leçon : « Ils erraient dans la solitude de chemin, » c'est-à-dire « dans des déserts sans route. Ils ne trouvaient point de ville... » (7 *ab*). La lecture des anciennes versions *bîshîmôn. dérek hîr*... offre un meilleur sens.

DEUXIÈME ÉPISODE.

a) Les prisonniers enfermés dans de sombres cachots :

10. *Habitant les ténèbres et l'ombre de la mort,*
captifs dans la souffrance et dans les fers,
11. *Pour avoir été rebelles aux paroles de Dieu,*
et méprisé le conseil du Très-Haut.
12. *Il humilia leur cœur par la tribulation;*
ils trébuchèrent, et [il n'y eut] point de secours.

b) prière et délivrance :

13. *Ils crièrent vers Jahweh dans leur détresse;*
de leurs angoisses il les délivra.
14. *Il les fit sortir des ténèbres et de l'ombre de la mort,*
et il rompit leurs chaînes.

c) action de grâces :

15. *Qu'ils louent Jahweh pour sa miséricorde,*
et pour ses merveilles en faveur des fils des hommes;
16. *car il a brisé les portes d'airain,*
et rompu les verroux de fer.

Les « ténèbres » et l' « ombre de la mort » (10 *a*, 14 *a*) représentent le cachot, sombre comme le sépulcre. Quelques versets font penser à la captivité de Joseph. Comparer d'ailleurs le psaume CV (CIV), 17, sqq. Il faut enfin signaler un emprunt liturgique qui semble fait à ce passage : le répons IX de l'Office des Morts, *Libera me, Domine, de viis inferni*, inspiré sans doute par les versets 10 *a*, 13 *b*, 16 *ab* (Cf. Is., XLV, 2).

TROISIÈME ÉPISODE.

a) Ils subissent les atteintes de la maladie :

17. *Insensés! par leur voie criminelle*
et par leurs propres péchés ils se sont fait souffrir.
18. *Toute nourriture, leur âme [l'] avait en dégoût;*
ils approchèrent jusqu'aux portes de la mort.

b) prière et délivrance :

19. *Ils crièrent vers Jahweh dans leur détresse;*
de leurs angoisses il les délivra.
20. *Il envoya sa parole, et les guérit,*
et il les tira de leurs tombeaux.

c) action de grâces :

21. *Qu'ils louent Jahweh pour sa miséricorde,*
et pour ses merveilles en faveur des fils des hommes.
Qu'ils immolent des sacrifices de louange,
et qu'ils racontent ses œuvres avec des cris de joie.

Le verset 17 *a* peut se traduire, en laissant de côté encore une fois l'accentuation des massorètes : « [rendus] insensés par leur voie criminelle..... ». — 18 *a* a été noté comme un détail caractéristique. — *mishehhîtôtâm* (20 *b*) « de leurs fosses » ou « de leurs tombeaux » (R *shâhhâh*), ou « de leurs destructions » *interitionibus* (R *shâhhat*).

QUATRIÈME ÉPISODE.

a) Ils traversent une grande tempête :

23. *Ceux qui s'avançaient sur mer dans des vaisseaux,*
qui faisaient le trafic sur les eaux immenses.
24. *Ceux-là ont vu les œuvres de Jahweh*
et ses merveilles sur l'Océan.
25. *Il dit, et il fit lever un vent de tempête,*
et [le vent] souleva les flots [de la mer].
26. *Ils montent au ciel, ils descendent aux abîmes;*
leur âme dans la peine défaillait.
27. *Ils tournent, ils chancellent comme un homme ivre,*
et toute leur puissance est anéantie.

b) prière et délivrance :

28. *Ils crièrent vers Jahweh dans leur détresse;*
de leur angoisse il les délivra.
29. *Il fit de la tempête une douce brise,*
et leurs vagues se calmèrent.
Ils se réjouirent parce qu'elles s'apaisèrent,
et il les conduisit au port de leurs désirs.

c) action de grâces :

31. *Qu'ils louent Jahweh pour sa miséricorde,*
et pour ses merveilles en faveur des fils des hommes.
32. *Qu'ils l'exaltent dans l'assemblée du peuple,*
et qu'ils le célèbrent dans la réunion des anciens.

Les Hébreux n'ont jamais été un peuple de marins ; ils durent toujours recourir à leurs voisins de Phénicie pour le commerce d'outre-mer (cf. I (III) Reg., IX, 27 ; II Chron., IX, 21 ; XX, 36). Cependant les effets de la tempête sont ici décrits en termes si vrais, et la situation rendue d'une façon si dramatique, que l'écrivain a dû en être témoin. On a dit à ce sujet que les captifs d'Égypte, revenant par mer en Palestine, auront pu, durant cette traversée, être à la merci d'une tempête, ce qu'aucun fait historique ne confirme. Plus vraisemblablement, les exilés qui habitèrent la partie méridionale de la Chaldée, aux bords du golfe Persique, eurent occasion de naviguer au profit de leurs maîtres, qui d'ailleurs possédaient des vaisseaux dont ils tiraient gloire (Isai., XLIII, 14). Ces données justifieraient suffisamment la comparaison prise par le Psalmiste.

Le mot *melâkâh* (23 *b*), ἐργασία, peut s'entendre soit du « métier » ou du « service », soit du « commerce ». — Les expressions hébraï-

ques rendues littéralement dans la Vulgate par *descendunt* (23 *a*), *aquis multis* (23 *b*), *in profundo* (24 *b*), désignent la haute-mer, ou les côtes lointaines. — Par l'assemblée des anciens (32 *b*) il faut comprendre l'assemblée religieuse, où les vieillards tenaient les premiers sièges.

Dans la dernière partie du psaume, le rythme reste le même, mais la forme donnée à l'expression de la pensée est toute différente. L'auteur sacré compare, avons-nous dit, Babylone et Jérusalem. Dans la première strophe, la fertile Chaldée obtient le sort de Sodome (Cf. Isai., XIII, 9; Jerem., LI, 29, 36) :

33. *Il a changé les fleuves en déserts,*
les sources d'eau en un lieu aride,
34. *La terre fertile en plaine de sel,*
à cause de la malice de ses habitants.

Les eaux abondantes sont, surtout en Orient, l'emblème de la fertilité.

Jérusalem à son tour redevient florissante, ce qui est exprimé par la même figure :

35. *Il a fait du désert un étang d'eau,*
et de la terre sèche des sources d'eau.
36. *Il y a établi les affamés,*
et ils y fondèrent une ville pour [*y*] *habiter.*
37. *Ils semèrent les champs, plantèrent les vignes,*
et firent une fructueuse récolte.
38. *Il les bénit, et ils se multiplièrent extrêmement,*
et il ne diminua pas [*il augmenta beaucoup*] *leurs troupeaux.*

En Orient « bénédiction » est synonyme de « fertilité, abondance ».

39. *Ils diminuèrent et s'affaiblirent*
par l'oppression mauvaise et le chagrin.
40. *Il déversa la honte sur les princes,*
et les fit errer dans la solitude sans chemin.

Comme le sujet de la phrase n'est pas exprimé, le premier distique peut être appliqué aux Israélites aussi bien qu'aux Babyloniens. Si l'on voulait rapporter ce trait aux captifs, il faudrait dans la traduction changer le temps des verbes : « Ils avaient diminué..... ». Mais, pour conserver la symétrie dans la disposition des strophes, qui est comme le rythme de la pensée, il est préférable d'entendre ces deux versets des oppresseurs, qu'Israël délivré charge de malédictions. Ce serait d'ailleurs l'exécution de la prophétie de Jérémie (LI, 24, 30, 56, 57, etc.). Les Juifs au contraire sont pris par Dieu en pitié :

41. *Il a relevé le pauvre de [sa] misère,*
et il a multiplié les familles comme des troupeaux.

L'expression figure une multiplication rapide (Cf. Job., XXXI, 19).

42. *Que les justes voient et se réjouissent,*
et [que] toute iniquité ferme la bouche.

Le fruit à retirer des leçons divines est l'instruction et l'avantage des bons, l'humiliation et la honte des méchants.

Conclusion et morale finale :

43. *Que celui qui est sage observe ces choses,*
et que les miséricordes de Jahweh soient comprises!

On traduit ce verset par une interrogation. Le pronom *mî* perd en certains cas son sens interrogatif et devient pronom indéfini. Cf. un emploi analogue de *quis* en latin : *Venit quis. Filiam quis habet.*

Ce verset 43 est imité d'Osée (XIV, 10). L'auteur inconnu de ce splendide psaume semble d'ailleurs s'être nourri de la lecture des prophètes antérieurs, comme le montrent, en plus des passages que j'ai indiqués ci-dessus, les emprunts suivants : *v.* 10, Isai., IX, 1 ; XLII, 7. *v.* 11, *ibid.*, V, 19. *v.* 18, Job, XXXIII, 18-23. *v.* 27, Prov., XXIII, 24. *v.* 33, Isai. L, 2 ; XLIV, 26, 27. *v.* 35, *ibid.*, XLI, 18. *v.* 39, Jer., LI, 24, 49, 52. *v.* 40, *ibid.*, XII, 21, 24. *v.* 41, *ibid.*, XXXI, 11. *v.* 42, *ibid.*, XXII, 19 ; *v.* 16.

On a aussi relevé des rapports de fond et de forme entre ce psaume et quelques autres, notamment le CVI^e^ (CV) et le CV^e^ (CIV). Toutefois on ne pourrait légitimement conclure de ces ressemblances que celui-ci fût la continuation des précédents. Le ton élevé de l'expression, la structure artistique que nous avons analysée, la pureté du style, la construction grammaticale des phrases, spécialement l'emploi du *waw* conversif, décèlent un auteur différent. Notre psaume est un hymne d'action de grâces, les deux précédents sont simplement historiques ; l'un est placé en tête du dernier livre du psautier hébraïque, les deux autres appartiennent au quatrième livre. Ceux-ci paraissent antérieurs à la captivité ; le CVII^e^ (CVI) est lié à cet événement. Il semble même qu'à l'époque où il fut composé, la rentrée des captifs en Palestine était un fait accompli (2 *a*), que les récoltes ou les moissons avaient été faites au moins une fois (37 *a b*), et que la « bénédiction » de Dieu sur sa terre et sur son peuple commençait à se faire sentir (38 *ab*). Comme d'autre part ce psaume ne fait aucune allusion aux obstacles qui, dès la seconde année du retour, vinrent entraver la reconstruction du Temple et de la ville, la date de la composition vient naturellement se placer entre ces deux événements très rapprochés l'un de l'autre : le retour, en l'année 536 avant Jésus-Christ, et l'ou-

verture des travaux pour la reconstruction du Temple, dès l'année suivante. Esdras nous apprend qu'à cette occasion on rendit grâces à Dieu par des hymnes, selon l'institution du roi David », et que les lévites chantaient ce refrain : «... parce que sa miséricorde est éternelle » (Esdr., III, 10, 11). Si, par ce texte, le chroniqueur sacré veut faire allusion à quelqu'un des psaumes qui débutent par ce verset, nul ne convenait mieux que le psaume CVII (CVI) à la fête destinée à solenniser la fondation du nouveau Temple, l'année même qui suivit le retour des captifs.

J. Parisot. O. S. B.

SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE.

(*Suite.*)

Il fallait mettre cette page sous les yeux du lecteur, pour qu'il se rende un compte exact de la réponse de saint Augustin. Cette réponse repose sur une distinction juste et féconde, et que le reproche de Faustus amena sous sa plume. Il distingue, en effet, deux sortes de préceptes dans l'Ancien Testament : les préceptes de conduite et les préceptes de figure. Par exemple, « vous ne désirerez pas la maison de votre prochain » (*Ex.*, xx, 17), voilà un précepte de conduite; au contraire, « vous circoncirez tout enfant mâle, huit jours après sa naissance » (*Gen.*, xvii, 10), voilà un précepte de figure, « praeceptum est significandae vitae ». Dans quelle partie de l'Ancien Testament saint Augustin trouve-t-il les préceptes de conduite? C'est dans le chapitre xx de l'Exode, où nous lisons justement le Décalogue édicté à nouveau par Dieu et promulgué aux Hébreux par Moïse, comme étant la base de l'alliance du peuple choisi avec le Dieu immuable qui s'y est défini lui-même : « Je suis celui qui suis. » Qu'est-ce à dire? Tout cela signifie que saint Augustin désigne par les mots : « préceptes de conduite » ces préceptes de l'Ancien Testament qui lient toute conscience d'homme. Cette partie est durable, permanente, éternelle. Les autres préceptes, ceux justement que Faustus a relevés, avaient été donnés pour le peuple hébreu, dont ils réglaient les pratiques extérieures du culte; ils ne liaient que lui. Cette partie de l'Ancien Testament était donc transitoire, destinée à disparaître, caduque, monument d'ailleurs respectable et saint, d'une législation qui avait Dieu pour auteur et qui avait maintenu les descendants d'Abraham dans le culte du dieu unique, loin de toute idolâtrie. Or, que font les catholiques? Héritiers du peuple juif dans le culte du Dieu unique, ils ne repoussent pas du pied ces « préceptes de figure », sous le prétexte que le Christ leur a donné la formule définitive du culte parfait. Ils servent le même Dieu; ils ne sont pas ingrats. Pourquoi effacer une législation sainte sur laquelle un peuple a vécu et qui a été pour lui l'instrument du salut? Au surplus, ces « préceptes », alors même qu'ils ne sont plus pratiqués, contiennent un

double enseignement : d'abord l'exposé des moyens pris par Dieu pour s'assurer des adorateurs, bienfait de la Providence qui a droit à un éternel souvenir; ensuite ils sont la figure de nouveaux bienfaits, d'autres moyens, ceux-ci parfaits, que Dieu prendra dans le même but, d'une législation liturgique, non locale mais universelle, et qu'ils ont préparée. Les catholiques donc ne se conforment plus à ces prescriptions surannées. Ils ont mieux : on ne comprendrait pas qu'ils délaissent le plus parfait pour le moins parfait. Ils ne trompent personne; ils ne mentent pas à leur conscience. La distinction entre les préceptes de figure et les préceptes de conduite qu'ils reconnaissent et font entrer dans leur vie, donne à ces derniers une vertu nouvelle, tend à les mettre en valeur, leur confère une efficacité particulière. De fait, s'il y a quelqu'un qui pratique avec zèle les préceptes de conduite, la loi naturelle, ce sont bien les catholiques : le Décalogue est la base de la morale que l'Église prêche en tout lieu et à tous les hommes, sans distinction de race ni de contrée. En cela l'Église fait preuve d'une grande sagesse : elle eût commis une grossière erreur, elle eût fait une confusion outrageante des temps, des lieux et des peuples; elle eût imposé à l'humanité chrétienne une législation liturgique introduite il y avait plusieurs siècles, faite seulement pour les Hébreux et les Juifs et applicable à la terre de la Judée, à l'arche sainte et au temple de Jérusalem aujourd'hui ruiné (1).

Les manichéens n'étaient guère aptes à suivre un tel raisonnement. Saint Augustin répétait sans cesse que leur doctrine les empêchait de comprendre les vérités les plus simples et les plus évidentes. Cette objurgation était fondée. Le moment est venu de nous demander pourquoi ils étaient, par un effet logique de leur dogme, dans l'impossibilité radicale de saisir le rapport historique qui relie l'Ancien au Nouveau Testament; et ainsi nous arrivons au troisième point de la démonstration augustinienne : l'unité historique de la religion qui, par l'accord des deux Testaments, remonte jusqu'aux origines de l'homme, jusqu'à Dieu.

3. *L'unité historique de la religion.*

D'après le manichéisme, l'homme a deux âmes, venant l'une du Dieu bon, l'autre du Dieu mauvais. L'âme bonne est prisonnière de l'âme mauvaise; ses chaînes ne tomberont que le jour où le Dieu bon l'emportera sur le Dieu mauvais, son ennemi; sa délivrance est attachée à cette victoire. Vaincu dans la lutte, le Dieu bon a créé

(1) *Contra Faustum*, Lib. VI, cap. II et seq.

le Christ-éon, qui dans le système joue l'office de cheval de renfort. Les choses sont ainsi depuis l'origine de l'homme, victime d'un antagonisme auquel il est resté étranger, dans les causes, les origines et le développement duquel il n'a encouru aucune responsabilité. Le manichéen croit au salut, mais l'attente du salut est morne pour lui; la préparation du salut ne s'est pas faite; elle n'a pas d'histoire; son espérance est sans cœur; le Christ-éon, que l'on voit poindre soudain et qui vient on ne sait d'où, ne fait rien pour opérer le salut. Pour le manichéen, la religion remonte sans doute au jour où le Dieu bon a imaginé le Christ-éon, autant pour se sauver lui-même que pour délivrer les âmes captives, emprisonnées dans la région des ténèbres. Mais dans le système, cette catastrophe est déjà séculaire; elle remonte haut, à la nuit des temps; ou plutôt, il est impossible de dire quand elle s'est produite, puisque la création y est inconnue. Depuis, l'âme attend; et dans l'intervalle, aucun fait ne s'est produit ayant trait au salut; rien ne nourrit cette espérance; le salut est annoncé, mais rien ne le prépare; le manichéisme se présente, en effet, comme une religion d'hier, qui n'a eu aucune préparation; elle est sans histoire.

Une telle conception, une telle forme d'esprit, un dogme aussi étroit ne pouvaient aider à l'intelligence du christianisme; au contraire. Car le rapport que le christianisme établit entre Dieu et l'homme, s'il a commencé à un moment de l'histoire, n'est pas resserré dans cette minute infinitésimale; il s'est continué à travers les âges; les siècles, en se succédant, en ont chacun donné un témoignage positif et direct. Le christianisme est la longue histoire des rapports de l'homme déchu par sa faute et de Dieu qui a formé le dessein de le relever, de le sauver, de le rendre à la vie surnaturelle perdue. Ce dessein de miséricorde s'est réalisé progressivement. Ce salut d'abord simplement annoncé, on le voit venir; à chaque manifestation de la providence de Dieu, l'espérance s'élargit et se réchauffe; elle puise une fermeté plus grande dans chacun des événements, dans chacune des prophéties qui annoncent le Sauveur. Le salut est préparé, c'est-à-dire qu'il a une histoire.

Ce plan semble, au premier abord, peu en harmonie avec ce que nous savons de l'amour de Dieu pour l'homme, puisqu'il retarde l'heure du salut et que l'amour n'attend pas, qu'il est de son essence d'atteindre immédiatement son objet. Sans doute; mais l'homme n'est pas l'égal de Dieu; Dieu ne recherche pas l'homme pour l'homme; le salut de l'homme consiste dans son retour au sein de la vie surnaturelle, dans laquelle il avait été plongé au pre-

mier jour. Dieu doit en quelque sorte à sa puissance et à sa majesté d'employer les siècles à une œuvre dont nul ne peut mesurer le terme; ce dessein, grandiose en tout cas, ne peut que vivement frapper l'imagination de l'homme. Dans la doctrine manichéenne, le salut est à peine une espérance : car il règne sur lui un silence qui est un silence de mort; rien ne dit qu'il se réalisera : car on ne voit pas le moyen par lequel le Dieu bon gagnera une victoire, attendue en vain depuis les siècles les plus lointains. On peut se demander s'il sera jamais victorieux et si l'espérance ici n'est pas un leurre. Le christianisme, au contraire, contient la plus belle promesse, nourrie dans le cœur de l'homme par la plus vive espérance et couronnée par la plus touchante réalité : car le Christ n'est autre que le Verbe éternel de Dieu, qui a pris la chair de l'homme et ainsi a pu mourir et est mort pour lui.

Le manichéen et le chrétien avaient donc chacun du salut une notion différente; la différence éclate surtout dans l'histoire même du salut; elle va jusqu'à l'opposition; pour le manichéen, il n'a pas d'histoire; pour le chrétien, au contraire, il a une longue histoire, la plus belle qui ait jamais été écrite. Elle comprend deux époques : celle de l'attente et celle de la réalisation; elle embrasse deux séries progressives d'écrits, l'Ancien Testament contenant l'énoncé et le développement, et le Nouveau racontant la réalisation divine d'une promesse divine : livre unique, faisant de la religion un tout vivant et organique, rattachant historiquement l'homme à Dieu par le même et seul lien de la charité.

Que les manichéens fussent comme dans l'impossibilité de comprendre l'Ancien Testament, on le conçoit sans peine. L'intelligence de l'œuvre de Moïse et des prophètes dépend beaucoup moins de l'interprétation littérale de tel ou tel passage de l'Écriture que de l'idée que l'on se fait du développement à la fois et de l'unité de la religion. Or, l'idée d'un développement de la religion, annonce du salut, progrès de la doctrine messianique par les figures et les prophéties, les manichéens ne l'avaient pas, ne pouvaient pas l'avoir. Saint Augustin avait bien raison de dire que le dualisme leur mettait un bandeau sur les yeux. Ne voyant pas l'harmonie des deux Testaments, ils rejetaient le premier, se promettant d'ailleurs d'y trouver des sentences peu dignes du Dieu parfait et bon, contredites par l'Évangile et les Épîtres.

Cependant cette unité harmonieuse des deux Testaments a été reconnue, proclamée, préconisée par le Christ lui-même, et de la manière la plus directe et la moins équivoque. Elle est bien de lui cette

parole, qui résume si admirablement toutes les Écritures : « Gardez-vous de penser que je suis venu abolir la Loi et les Prophètes ; non, je ne suis pas venu les abolir, je suis venu les accomplir au contraire (1). » Voilà qui ne pouvait qu'embarrasser les manichéens. Faustus se tirait d'affaire par des distinctions sans fondement et en essayant, à son tour, d'agiter devant les yeux des catholiques le spectre d'une grosse difficulté, de l'objection la plus fondamentale, la plus ruineuse. Il prétendait relever dans la Bible chrétienne trois genres de lois : la loi mosaïque, que saint Paul, disait-il, appelait une loi de péché et de mort (2), la loi des gentils que le même saint Paul, continuait-il, appelait la loi naturelle (3), enfin la loi de vérité, dont saint Paul encore a parlé quand il a dit que la loi de l'esprit de vie qui est en Jésus-Christ l'a délivré de la loi du péché et de la mort (4). De même, il convient de distinguer trois sortes de prophètes : les prophètes des juifs, les prophètes des gentils et les prophètes de la vérité. La question est donc de savoir de laquelle de ces trois lois le Christ a voulu parler : on saura par là-même quelles sont les prophéties qu'il a réalisées. Le contexte permet de conjecturer que telle était bien la pensée de Faustus. « En effet, » poursuivait-il, « s'il eût parlé tout aussitôt après, de la circoncision, du sabbat, des sacrifices et des autres observances judaïques, et qu'il eût avancé quelque chose tendant à en recommander l'accomplissement, il n'y aurait pas à douter qu'il n'eût voulu parler de leur loi et de leurs prophètes, et que ce fût d'eux qu'il eût dit qu'il ne venait point les abolir, mais les accomplir. Mais comme il ne parle point de ces pratiques et qu'il ne rappelle que les préceptes antérieurs à ceux-là, c'est-à-dire ceux qui défendent le meurtre, la fornication, le parjure (5), toutes prescriptions qui se trouvaient anciennement chez les gentils.... est-il personne qui ne voie que c'est de cette loi et de ces prophètes que le Seigneur a parlé? D'ailleurs l'accomplissement de cette loi se trouve, en effet, démontrée par les promesses dont il accompagne chacun de ces préceptes. Que dit-il? « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Vous ne tuerez point, et moi je vous dis : Ne vous mettez point en colère (6). » Voilà l'accomplissement de la loi. « Vous avez

(1) « Nolite putare, quoniam veni solvere legem aut prophetas; non veni solvere, sed adimplere. » Matth., v, 17.

(2) Rom., VIII, 2.

(3) Rom., II, 14, 15.

(4) Rom., VIII, 2.

(5) *Exod.*, XX, 13.

(6) Matth., v, 21.

appris qu'il a été dit : Vous ne commettrez point de fornication ; et moi je vous dis : N'ayez pas même de mauvais désirs (1). » Voilà l'accomplissement de la loi. Il a été dit : « Vous ne parjurerez point, et moi je vous dis : Ne faites même pas de serments. » C'est encore là l'accomplissement de la loi. En effet, dans cette manière de parler, il fortifie les préceptes anciens et il y ajoute ce qui leur manquait. Lorsqu'il a semblé parler de préceptes mosaïques, non seulement il ne les a point complétés, mais même il les a détruits jusque dans leur racine par des préceptes contraires. En effet, que dit-il plus loin? « Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent, et moi je vous dis : Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. » C'est bien l'anéantissement du précepte. Il continue : « Il vous a été dit : Vous aimerez votre ami et vous haïrez votre ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs. » C'est encore la destruction du précepte des Juifs. « Il est dit : Que celui qui veut renvoyer sa femme lui donne un billet de divorce ».; et moi je vous déclare que quiconque aura renvoyé sa femme, ce qu'il ne peut faire qu'en cas d'adultère, et lui permet de prendre un autre mari, la fait devenir adultère, et lui même sera adultère s'il prend une autre femme. » Il est clair que ce sont là les préceptes de Moïse, et qu'ils se trouvaient détruits, tandis que les autres venant d'hommes justes (Enoch, Seth, qui les auraient promulgués) se trouvent complétés. Si donc, concluait Faustus, « vous préférez comprendre ainsi les choses, ce ne sera point sans raison que le Seigneur aura dit qu'il n'est pas venu abolir mais accomplir la Loi (2). »

La difficulté ainsi formulée par Faustus devait paraître sérieuse ; elle avait assez grand air. Saint Augustin s'attacha à la résoudre ; il le fit d'une manière pertinente ; car il s'éleva d'un vol aisé dans les hautes régions de la science chrétienne. A la vérité, la distinction des trois sortes de lois faite par Faustus ne lui déplaisait guère ; il semble avoir admis aussi les trois sortes de prophètes, comme son adversaire. Mais, en bonne logique, était-il bien nécessaire de faire porter la discussion sur ces trois sortes de lois et de prophètes? Saint Augustin ne le pensait pas. Quelle loi, quels prophètes le Christ est-il venu accomplir? L'Évangile répond : « La loi vous a été donnée par Moïse, tandis que la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ (3). »

(1) *Ibid.*

(2) *Cont. Faustum,* Lib. XIX, cap. III.

(3) « Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Joan. I, 17.

Cette loi, c'est bien la loi de Moïse; car le Christ lui-même a dit : « Si vous croyez en Moïse, vous croiriez aussi en moi; car c'est de moi qu'il a écrit (1). » Il n'y a donc pas à discuter : le Christ est venu accomplir la loi de Moïse.

Et en effet, saint Paul l'a reconnue sainte; il a reconnu aussi que le commandement était également saint, juste et bon (2). La justice de la loi s'est trouvée accomplie par la grâce et la vérité que le Christ a apportées; elle continue à s'accomplir chaque jour par la grâce de l'esprit dans tous ceux qui apprennent à être doux et humbles de cœur, à l'école du Christ (3); sans compter que le Christ a encore accompli les prophéties.

Pour le montrer, saint Augustin ne parcourt pas cependant le cycle des prophéties; il ne cherche point à en établir le sens et la pleine réalisation dans le Christ. Il n'eût pas été compris, puisque les manichéens dédaignaient les prophètes. Il avait un moyen plus direct d'atteindre son but. Saint Paul a écrit, en effet : « Je dis donc que le Christ a été le ministre de la circoncision pour que, par l'accomplissement des promesses, il fût reconnu que Dieu avait dit vrai (4). » Ici, il s'agit bien de la circoncision; et on ne saurait mieux dire. Comment cependant le Christ a-t-il accompli les prophètes? En accomplissant dans sa personne chacune des promesses de Dieu. Ces promesses ont été faites dans les prophètes soit ouvertement, soit par figures; et ces figures ont été de deux sortes : figures de paroles, figures d'actions. Les manichéens ne veulent ou ne peuvent pas comprendre que si les chrétiens observaient les pratiques mosaïques, figures d'événements futurs, ils feraient entendre par là-même qu'ils doutent encore de la réalisation de ces figures placées sur les pas de la nation juive par Dieu lui-même qui en préparait l'accomplissement dans la personne de son fils incarné. Ce doute serait injurieux à Dieu (5). Nous n'avons pas à suivre saint Augustin dans le détail d'une discussion qui est longue et où il montre comment, pourquoi chacune de ces pratiques figuratives reste abolie (6). C'est assez pour nous de nous attacher à la conclusion du grand docteur, toute pénétrée d'émotion, d'une éloquence facile mais sincère. Qu'est-ce donc que les manichéens ont à prétendre que le Christ est venu abolir

(1) Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi : de me enim ille scripsit. » Joan. v, 46.

(2) Rom. VII, 12.

(3) *Contra Faustum*, Lib XIX, cap. VII.

(4) Rom., XV, 8.

(5) *Contra Faustum*, Lib. XIX, cap. VIII.

(6) *Ibid.*, cap. IX, cap. XXVII.

la loi et les prophètes plutôt que les accomplir, sous le prétexte que les chrétiens n'observent pas ce que la loi et les prophètes prescrivent? Ce que les chrétiens n'observent pas, ce sont seulement les pratiques figuratives par lesquelles le Christ était promis; s'ils ne les observent point, c'est précisément parce que le Christ a accompli ces promesses; que ce qui est accompli ne se trouve plus à l'état de promesse, et que ceux pour le soutien desquels ces promesses ont été faites ne sont plus. Mais est-ce que les chrétiens n'observent point ce précepte : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu; tu ne feras point d'idoles (1)? » Est-ce que les chrétiens ne tiennent aucun compte de ce commandement : « Vous ne prendrez point le nom du Seigneur votre Dieu en vain (2)? » Est-ce que les chrétiens n'observent pas le sabbat qui a rapport au vrai repos? Les chrétiens ne rendent-ils pas à leurs parents l'honneur prescrit et le respect dû? N'évitent-ils pas la fornication, l'homicide, le vol et le faux témoignage? Ils tiennent pour crime de convoiter la femme de leur prochain, de désirer injustement le bien d'autrui. Or cependant tous ces préceptes sont inscrits dans la loi. C'est que ces derniers sont des préceptes de morale, tandis que les autres ne sont que des signes sacrés, des promesses... « Leur accomplissement nous vient du Christ, qui toujours a donné la grâce et maintenant nous révèle la vérité; qui autrefois promettait la vérité, maintenant nous la montre (3). »

La distinction fondamentale des préceptes proprement dits saisissant éternellement la conscience et des préceptes figuratifs et transitoires dirimait donc la controverse, faisait s'évanouir toute difficulté. Je dis bien : toute difficulté. Faustus, jouant sur le mot de testament, lançait contre les chrétiens une objurgation comme celle-ci : C'est la dernière des malhonnêtetés que d'usurper un testament qui vous déshérite. Or, l'Ancien Testament à promis la terre de Chanaan aux Juifs, mais aux Juifs seuls, qui étaient circoncis, offraient des sacrifices, etc. Mais ces observances n'ont pas plu aux chrétiens. Ils ont refusé l'héritage. Pourquoi donc gardent-ils le testament? D'ailleurs cet héritage est lui-même si misérable qu'après la bienheureuse promesse que le Nouveau Testament fait du royaume des Cieux et de la vie éternelle, on ne peut avoir que du mépris pour celles de l'Ancien Testament, quand même il donnerait son héritage pour rien.

Saint Augustin n'était pas en peine pour répondre, ne pouvait éprouver le moindre embarras. L'Église ne reçoit pas l'Ancien Testament pour

(1) *Deut*, VI, 4.
(2) *Deut*, V, 11.
(3) *Contra Faustum*, Lib XIX, cap. XVIII.

obtenir l'effet de ses promesses, mais pour comprendre les figures du Nouveau qui y sont contenues. Le saint docteur qui tout à l'heure ne considérait, ce semble, que quelques faits ou paroles, figures d'événements futurs, prend maintenant tout l'Ancien Testament et y voit la figure du Nouveau. Il suit saint Paul qui a dit : « Haec omnia figurae nostrae fuerunt (1). » L'apôtre est allé jusqu'au bout de cette idée féconde : « Haec omnia in figuris contingebant illis, » continue-t-il; « scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum obvenit (2). » C'est donc au christianisme que toute l'histoire aboutit. Le Christ l'a montré de même. Dans une circonstance solennelle, au lendemain de sa résurrection, voulant raffermir la foi de ses disciples par un enseignement qui contint toute l'idée des siècles passés et des siècles nouveaux, il disait : « Oportebat impleri omnia quae scripta sunt in lege Moysi, et prophetis et psalmis de me (3). » L'Ancien Testament a donc été écrit pour les Juifs d'abord, pour les chrétiens ensuite. Il ne s'ensuit pas que les espérances des chrétiens soient placées dans les choses du temps. Ils ne croient pas, au surplus, que les patriarches et les prophètes aient été attachés aux biens terrestres, ceux-ci comprenaient ce qui convenait à leur temps, et de quelle manière Dieu avait résolu de figurer et d'annoncer les choses à venir. Ils en concevaient un plus grand désir de voir le Messie, leur attente du Nouveau Testament devenait de jour en jour plus ardente. De leur vivant, leurs actions servaient, en vertu des promesses anciennes, à figurer les choses nouvelles qui devaient venir un jour. Voilà comment non seulement les paroles, mais la vie même de ces hommes étaient prophétiques (1).

Toutes ces considérations tendent vers le même but : l'unité de la religion, établie sur l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament, unité vivante, ressemblant à l'unité d'un corps organique, qui naît et grandit; je ne dis pas : et meurt; car le christianisme ne peut périr. Commencé sur la terre, il s'achève dans le ciel où rien ne meurt.

Cette manière de défendre l'Ancien Testament, large et nette, honore beaucoup saint Augustin. Encore ici il prend un rang à part dans la foule des apologistes parmi lesquels il se distingue. Il ne se borna pas à établir l'harmonie et l'accord des deux Testaments, il en montra aussi l'unité, car ils contiennent la suite de l'histoire de l'homme tombé par sa faute, et sauvé par le Christ que Dieu avait annoncé et dont les siècles, par les figures et les prophéties, ont préparé la venue. L'un

(1) I Cor., x, 6.
(2) I Cor., x, 11.
(3) Luc., XXIV, 44.
(4) *Contra Faustum*, Lib. IV.

et l'autre Testament ont le même objet et concourent au même but, exposent un même dessein ; l'un le prend au moment où il fut conçu et l'autre le conduit jusqu'à son plus parfait accomplissement. Ils se répondent. Otez Moïse et les prophètes, Jésus-Christ reste une énigme impénétrable.

Je ne crois pas qu'il fût possible de mieux réfuter le manichéisme, ou plutôt de mieux répondre aux objections des manichéens : car, du même coup, le saint Docteur écartait deux difficultés, les deux chefs d'opposition à l'Ancien Testament, tant préconisés par Manès et ses disciples. Pourquoi ceux-ci se refusaient-ils à recevoir l'Ancien Testament? Pourquoi l'écartaient-ils d'une manière absolue? Car ils allaient jusque-là. Ils n'y voyaient qu'une œuvre odieuse de l'esprit mauvais ; pour eux l'Ancien Testament était un mal. Se plaçant sur le terrain des Écritures, ils le trouvaient opposé au Nouveau Testament, mais par voie de conséquence, bien plutôt qu'à la suite d'une démonstration scripturaire et critique, quoi qu'ils fissent. Montrer l'unité de la religion par l'unité d'objet et de but des deux Testaments, c'était établir directement leur accord, et indirectement la bonté de l'Ancien Testament. Aussi, saint Augustin put-il avec raison passer sous silence ce second point inutile pour sa preuve, sans se demander à lui-même s'il n'avait pas été déjà abordé par les apologistes, et sans songer à légitimer sa réserve par une démonstration déjà faite dans l'Église.

4. *Les défenseurs de l'unité de la religion avant saint Augustin.*

Il est vrai, en effet, qu'aucune de ces idées n'était nouvelle. Il ne faut pas nous en étonner. L'attaque contre l'Ancien Testament ne datait pas des manichéens ; on peut dire que, dès l'origine, les chrétiens se trouvèrent, à ce point de vue, dans une situation particulièrement délicate, combattus qu'ils furent par les Juifs ennemis-nés des Évangiles, et par les hérésies trop attachées aux Évangiles ou comprenant assez mal l'Ancien Testament et les Évangiles eux-mêmes. Marcion peut être présenté comme le type de cette opposition aux causes multiples.

Marcion, de Sinope dans le Pont, excommunié, croit-on, par son propre père, évêque de la ville, abandonna le christianisme pour la gnose ; s'il donna à la gnose une tendance catholique, ce ne fut pas au préjudice de son principe fondamental, qui était le dualisme. La doctrine orthodoxe ne lui parut pas expliquer d'une manière satisfaisante les

contradictions qu'il croyait remarquer entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Les anthropomorphismes des livres des Juifs le choquaient de telle sorte, qu'il ne put se persuader que Jéhovah fût le vrai Dieu, le Dieu suprême, comme l'Église l'enseignait. D'autre part, les passages du Nouveau Testament où il est question de la parousie du Christ et où il voyait le chiliasme, lui semblaient entachés de judaïsme. Il les rejetait; si bien qu'il en vint à ne conserver que l'Évangile de saint Luc et dix épîtres de saint Paul. Dans les *Antithèses,* son principal ouvrage, il opposait Jéhovah au Père ou Dieu des Évangiles, le Messie annoncé et prédit par les prophètes au Christ de l'Évangile, le culte des Juifs à celui des chrétiens; il s'efforçait d'établir une différence radicale entre les deux économies, qu'il regardait comme irréductibles.

L'opposition marcionite à l'Ancien Testament, loin d'être isolée, fut partagée par tous les gnostiques : car le dualisme formait le fond de chacune des nombreuses gnoses qui se disputaient l'empire des esprits. Seulement pour beaucoup, l'Ancien Testament c'était la Loi.

Les docteurs de l'Église n'ignorèrent rien de cette opposition, qui embrassait toutes les contrées de l'Empire où le christianisme avait trouvé même un simple écho. Comment répondirent-ils? Saint Justin est peut-être celui qui posa le plus nettement la thèse à prouver. « Qu'est-ce que la loi? » dit-il; la loi, c'est-à-dire l'Ancien Testament. « C'est l'Évangile annoncé. Qu'est-ce que l'Évangile? C'est la loi accomplie (1). » Différence et unité des deux Testaments, ce sont les deux éléments qui composent cette affirmation. Saint Justin et avec lui les docteurs de l'Église ne niaient donc pas qu'il existe entre la loi et les Évangiles des différences. Bien loin de là. Comment, cela étant, pouvaient-ils maintenir leur unité? Comment y arrivaient-ils? Pour nous, c'est la preuve qui importe; elle présente un intérêt supérieur à celui de la thèse elle-même.

Les arguments des docteurs furent multiples. Les uns, avec saint Justin, par exemple, essayèrent de concilier l'Ancien et le Nouveau Testament au moyen de l'interprétation allégorique. Et ici deux questions se posèrent : d'abord une question de principe, puis une question de fait. Première question : l'interprétation allégorique est-elle acceptable, permise, fondée? Marcion répondait négativement; il rejetait absolument cette méthode pour s'en tenir au sens littéral. Mais c'est en vain qu'il essaya de maintenir cette situation : elle n'était pas tenable; car

(1) Τί γὰρ ἐστιν ὁ νόμος; Εὐαγγέλιον προκατηγγελμένον. Τί δὲ τὸ εὐαγγέλιον; Νόμος πεπληρωμένος. *Quaest. et Respons. ad orthodoxos*, Quaestio 101. Otto, *Corpus apologetarum*, tom. III, pars II, p. 152.

le Christ lui-même a, dans l'Évangile, donné de l'Ancien Testament une interprétation allégorique. Un exemple suffira, car il a rapport à l'acte le plus solennel de sa vie, au genre de supplice par lequel il a sauvé le monde. S'adressant à Nicodème, ce maître en Israël, le Christ ne lui disait-il pas : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le fils de l'homme soit élevé, afin qu'aucun de ceux qui croiront en lui ne périsse ; que tous, au contraire, aient la vie éternelle (1). » Ainsi le serpent d'airain n'était autre chose que la figure du Christ ; la confiance des Juifs, la figure de la foi des chrétiens ; le bien qu'ils en ressentaient, la figure du salut chrétien. Marcion pensait en être quitte avec les apologistes par un procédé sommaire : il rejetait simplement l'Évangile de saint Jean comme entaché de judaïsme. Il s'en tirait à trop bon marché, pour que nous devions le suivre. Il suffit pour notre objet de rappeler que la société chrétienne n'abandonna pas, un instant, un seul des livres du Canon, auquel l'Évangile de saint Jean appartenait dès lors. La question de principe se trouvait ainsi tranchée : l'interprétation allégorique restait un procédé permis, légitime, et même de rigueur. Marcion n'était aucunement fondé à l'écarter.

En quoi maintenant consistait la question de fait? En ceci simplement : chacune des interprétations allégoriques de l'Ancien Testament données par les docteurs est-elle juste, fondée, certaine? La question ne saurait être regardée comme oiseuse ; car quelques docteurs, même parmi les plus grands, Origène, par exemple, avaient abusé de l'interprétation allégorique. Cependant nous n'allons pas entreprendre une enquête qui serait longue nécessairement et inutile pour nous : d'autant que chacun peut la faire à peu près avec un seul auteur, saint Justin, que j'ai déjà nommé, et presque avec un seul de ses ouvrages, le *Dialogue avec Tryphon*. Il est vrai que Tryphon était juif, si vraiment il a vécu, et que dans cet écrit le docteur-philosophe a eu en vue de répondre aux difficultés amoncelées par les Juifs, qui s'en tenaient à l'Ancien Testament. Seulement il n'est que juste de remarquer que les moyens de montrer l'unité des deux Testaments ne se diversifient pas avec les adversaires : à ce point de vue, répondre aux Juifs c'était répondre aux manichéens. Saint Justin étudiant l'allégorie dans l'Ancien Testament fournissait des armes aux docteurs futurs. Je me borne à quelques allégories, celles-ci certaines, pour montrer le genre et la valeur de l'argumentation avant saint Augustin.

Prenons, par exemple, la circoncision ; elle fut un rite positif et une

(1) « Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. » Joan., III, 14,15.

figure. Les Juifs lui attribuaient un caractère de nécessité absolue. Erreur de leur part : car si vraiment elle est nécessaire, Dieu n'eût pas créé Adam incirconcis ; il n'eût pas vu avec complaisance les offrandes d'Abel incirconcis. Hénoch incirconcis fut nonobstant enlevé dans le ciel ; Noé, le père de la race, incirconcis, entra dans l'arche avec ses fils incirconcis ; le prêtre du Dieu très haut Melchisédech n'avait point pratiqué la circoncision qui ne commença qu'avec Abraham (1). La circoncision n'ayant pas, comme institution, un caractère de nécessité absolue, devait donc disparaître un jour pour faire place à un autre rite. Or, ce jour est venu avec le Christ, qui a institué le baptême ; le baptême fait d'un homme le vrai fils de Dieu en lavant son âme de toute tache ; et la circoncision, rite du peuple de Dieu, en avait été la figure.

De même, le rite de l'agneau voulu par Dieu pour célébrer la Pâque, ne pouvait être maintenu perpétuellement ; ce n'était pas un rite nécessaire d'une nécessité absolue ; car les prophètes, Isaïe notamment, avaient annoncé un Christ, un Messie mourant dans les douleurs et la honte pour sauver le peuple. Le mystère de l'agneau était donc la figure du Christ, dont le sang sauve ceux qui croient en lui, d'autant que le temple de Jérusalem, où les offrandes devaient être faites, a été rasé presque au lendemain de la mort du Christ. Le détail même du rite était figuratif. Car l'agneau, qui devait être rôti tout entier, était disposé de telle façon qu'une broche le prenait dans sa longueur et qu'une seconde broche passant par les épaules, étendait ses deux pattes de devant. Ainsi, était formée l'image de la croix, sur laquelle le Christ a été couché et est mort (1).

La même idée s'applique au sabbat, aux offrandes, aux jours de fêtes juives. Dans chacune de ces institutions, il est aisé de distinguer un double élément, l'un transitoire, c'est l'institution elle-même ; l'autre durable, c'est la figure de la chose à venir. Saint Justin pensait même que chacune des institutions mosaïques contient une figure, de telle façon que dans leur ensemble elles offrent le signe ou l'annonce soit de ce qui devait arriver dans le Christ, soit de ce que le Christ devait faire, soit même des événements que le peuple chrétien devait réaliser (2).

Mais alors il était naturel que ces institutions transitoires et figuratives disparussent avec le Christ, fils d'une Vierge qui était de la race d'Abraham, de la tribu de Juda et de la famille de David (3).

(1) Justini *Dialogus cum Tryphone*, 19. Ed. cit., p. 64.
(2) Justini *Dialogus cum Tryphone*, 40. Ed. cit., p. 130.
(3) *Ibid.*, 42, p. 136, 138.
(4) *Ibid.*, 43, p. 138.

Cette manière de comprendre l'Ancien Testament, institution, prophétie et figure, tendait vigoureusement vers cette triple conclusion.

1° Le Dieu des chrétiens n'est pas différent du Dieu des Juifs; le même Dieu règne dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, c'est le Dieu qui a retiré de l'Égypte les Hébreux par sa main puissante et son bras menaçant.

2° Les chrétiens ont placé leur espérance dans le même Dieu que les Juifs, à savoir le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

3° Mais les chrétiens ne sauraient placer leur espérance dans Moïse et la Loi. Car à la première loi a succédé une seconde loi, celle-ci parfaite, qui a abrogé la première; une alliance nouvelle a fait place à l'autre. Le Christ a apporté une loi qui est définitive parce qu'elle est éternelle, il a donné une alliance qui est scellée dans la foi; en dehors d'elle, il n'y a plus ni loi, ni précepte, ni ordre (1).

Le Christ fait donc le lien de l'Ancien et du Nouveau Testament. Messie promis et législateur, il explique leurs différences et établit entre eux une unité indissoluble. Le Juif est convaincu et le gnostique réfuté.

Origène, sans donner à proprement parler un argument nouveau, a fait valoir d'une manière particulièrement vigoureuse et frappante une raison du même ordre. Les Juifs suivent la loi de Moïse et vénèrent dans les prophètes des oracles qui devaient avoir un accomplissement certain. Que cette loi et ces prophéties soient divines, voilà qui a été rendu évident par la venue du Christ. Avant leur accomplissement, les figures et les prophéties étaient en elles-mêmes vraies, inspirées par Dieu. Mais comment prouver cette vérité et cette inspiration, tant que les prophéties ne s'étaient pas réalisées? « Tamen ostendi vera esse non poterant pro eo quod nondum probarentur impleta ». Le Christ par sa venue a levé le voile et a montré dans sa personne le caractère divin des prophéties : « Legem ergo Moysis splendor adventus Christi per fulgorem veritatis illuminans, id quod superpositum erat litterae ejus velamen, abstraxit, et omnia quae coopertura verbi bona tegebantur, universis in se credentibus reseravit (1). »

Ainsi, d'après Origène, l'Ancien Testament aboutit au Christ, auteur du Nouveau, mais de telle manière qu'il reçoit du Christ toute la lumière dont il est susceptible de briller aux yeux des hommes. Sans le Christ, c'est-à-dire sans le Nouveau Testament qui raconte sa vie et sa mort, la fondation de son Église et les premiers développements de

(1) Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καί τελευταῖος ὁ χριατὸς ἐδόθη καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ'ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή. Justini *Dialog. cum Tryphone,* 11. Ed. cit., p. 40.

(2) Περὶ ἀρχων, Lib. IV, n. 6.

la nouvelle alliance au sein du peuple chrétien, l'Ancien Testament resterait lui aussi une énigme impénétrable.

Théophile d'Antioche cependant a fait valoir une autre raison, pour maintenir l'accord des deux Testaments, raison toute de théorie et de principe. « Pour ce qui regarde la justice ordonnée par la loi », dit-il, « les prophètes et les Évangiles n'ont pas un enseignement différent, parce que tous, également inspirés, parlent d'après le même esprit de Dieu, ἐν πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι. » Il produit, il est vrai un nombre de passages de l'Ancien Testament où les vertus de justice et de chasteté sont présentées sous une image aussi austère que dans le Nouveau Testament. C'est là le fait. Mais pour Théophile, ce fait doit exister : car il est la conséquence nécessaire de l'inspiration des Écritures (1).

Cet argument a une valeur incontestable ; cependant les docteurs l'indiquaient plutôt qu'ils ne le mettaient en forme ; ils n'y insistaient pas. Mais au fond tous étaient gouvernés par lui. Les Écritures sont inspirées ; donc elles ne peuvent en aucune manière se contredire. A nous de trouver le moyen de les concilier, là où elles semblent moins d'accord. C'est parce qu'ils ont de cette vérité une conviction ferme, qu'ils défendent l'Ancien et le Nouveau Testament. Éclairés par le divin flambeau, ils trouvaient entre eux des rapports qu'autrement ils n'eussent pas vus ; peut-être même sans lui, eussent-ils établi des oppositions, des antinomies là où l'accord existe. Cette fois comme toujours, un principe certain ouvrit la voie à une démonstration nécessaire.

D'après un auteur contemporain, Origène aurait prétendu établir sur une base tout autre l'accord des deux Testaments. Traitant de l'inspiration des Écritures et ayant déjà cité un certain nombre de témoignages des auteurs ecclésiastiques sur la matière, cet auteur ajoute : « De tous ces témoignages, qu'il serait facile de multiplier, il paraît résulter que, pendant les deux ou trois premiers siècles, les Pères de l'Église n'eurent que des notions confuses sur l'inspiration des livres saints. Origène († 254) seul s'en fit une idée plus claire et plus précise. Il croyait, comme toute l'Église de son temps, à l'inspiration de l'Écriture, c'est-à-dire à une action immédiate de l'Esprit Saint sur l'esprit des écrivains sacrés ; mais il admettait des degrés dans l'inspiration, et il voulait que l'on distinguât avec soin l'élément divin de l'élément humain dans les écrits des prophètes et des apôtres. *Car les contradictions qu'on remarque quelquefois entre les divers livres de la Bible ne pouvaient échapper à sa sagacité* » (1).

Je laisse de côté ce qui, dans cet extrait, touche à l'idée que les Pères se

(1) Ad Autolycum, Lib. III, 12, 13. Otto, *Corpus Apologetarum*, VII, 218, 220.

(2) Haag, *Histoire des dogmes chrétiens*, I, 5. En cet endroit, Haag renvoie Orig. *De*

faisaient de l'inspiration, je néglige de même la notion de l'inspiration attribuée par l'auteur à Origène, pour m'en tenir aux deux dernières affirmations. D'après cet auteur, Origène, auquel les « contradictions » de l'Ancien et du Nouveau Testament n'échappaient en aucune manière, aurait trouvé le moyen de faire disparaître toute difficulté en admettant des degrés dans l'inspiration et en distinguant deux éléments dans les livres saints, l'un divin et l'autre humain. Ou bien je ne sais plus ce que parler veut dire, ou bien cela signifie que la Bible dans toute sa teneur ne jouit pas de la même autorité : il y a des choses purement humaines, des choses semi-divines, et enfin des choses pleinement divines. On voit la conséquence : les contradictions n'existent qu'entre les choses purement humaines; dans les choses semi-divines, elles ne sont imputables qu'à l'homme seul.

Cette manière d'écarter la difficulté eût été commode. Mais d'abord on chercherait en vain dans Origène l'idée des degrés dans l'inspiration. Il a professé la doctrine opposée : pour lui, les écrivains sacrés n'ont été que les organes du Saint-Esprit; les Écritures sont inspirées jusqu'à la moindre lettre : « Sacros libros scriptos esse divino spiritu » (*Contra Celsum*, lib. v); « Spiritus sanctus per ministros verbi ista subjecit, ne unquam nobis latere possit ratio, secundum quam divina sapientia omnem scripturam divinitus datam vel ad unam usque litterulam attigit » (*In psal*). Origène ne peut donc penser à un tel moyen, qui, au surplus, eût été inutile et dangereux : inutile, car il eût maintenu en principe dans l'Ancien Testament la présence d'éléments humains, c'est-à-dire peut-être mauvais; dangereux, car sous prétexte de rétablir l'accord entre les deux Testaments, on n'eût pas manqué de réduire presque à rien l'élément divin; les Écritures eussent à bref délai été mises en lambeaux. Origène a, au contraire, insisté sur ce point que les chrétiens et les Juifs étaient pleinement d'accord pour regarder l'Ancien Testament comme l'œuvre de l'Esprit-Saint : ils ne se séparaient que sur la manière de le comprendre.

Écartons donc ce second moyen de défense. Origène ne s'en est point servi pour établir l'accord des deux Testaments. Comme saint Justin il appuya sur l'argument de l'accomplissement des prophéties par le Christ. Cet argument avait une valeur spéciale contre les Juifs. Les dualistes gnostiques et les manichéens y eussent été moins sensibles : car, pour eux, le Christ-éon n'avait pas d'ancêtres et les prophéties ne l'avaient pas annoncé.

principis, præfat. c., 4; lib. I, c. 5; lib. IV, c. 2; — Contra Celsum, lib. VII, c. 4; — Comment. in Johan., tom. I, dans ses opp. édit. de La Rue, t. IV, pp. 4-5; — Homil. X in Johan.; Ibid., tom. IV, p. 162.

Les écrivains grecs semblent ne pas être sortis de l'argument exégétique ; l'argument historique n'apparaît guère dans leurs écrits, ou, s'il s'y montre, c'est en passant et à peine. C'est à un écrivain latin, à Tertullien, que revient l'honneur d'avoir indiqué, sinon développé la preuve historique, cette preuve si belle et indispensable : car « l'histoire de la révélation n'a plus ni unité, ni véritable sens, lorsqu'on sépare le christianisme du mosaïsme, qui en est la préparation (1). »

Tertullien a donné les grandes lignes de cette magnifique démonstration dans son traité *Adversus Judaeos*. Au chapitre II, il s'attacha à établir que la loi mosaïque avait été précédée d'une législation plus générale. « Renfermons la question dans des lignes certaines et déterminées, » dit-il. « Pourquoi donc faudrait-il croire que le Dieu qui créa l'univers, qui gouverne le monde entier, qui forma l'homme de ses mains, qui sema sur la terre toutes les nations, n'aurait donné sa loi par Moïse qu'à un seul peuple, et non pour tous? D'abord, s'il ne l'avait pas étendue à tous, il n'eût permis d'aucune façon aux prosélytes des nations de l'embrasser. Mais, ainsi qu'il convient à la bonté et à la justice de Dieu, puisqu'il est le créateur du genre humain, il établit pour toutes les nations la même loi, dont il prescrivit l'observation selon les temps par lui déterminés, quand, à qui et comme il l'a voulu. En effet, au commencement du monde, il donna sa loi à Adam et à Ève en leur défendant de goûter du fruit de l'arbre planté au milieu du paradis, sous peine de trouver la mort dans la transgression du précepte. Cette loi leur eût suffi si elle eût été respectée. Car dans cette loi donnée à Adam, nous reconnaissons le germe caché de tous les préceptes qui se développèrent ensuite par la loi mosaïque... Avant la loi de Moïse, gravée sur des tables de pierre, je soutiens qu'il existait une loi non écrite, comprise naturellement, et observée par nos pères. Comment Noé aurait-il été trouvé juste, si la justice de la loi naturelle ne l'eût précédé? D'où vient qu'Abraham a été regardé comme l'ami de Dieu, sinon par l'équité et la justice de la loi naturelle? Melchisédech aurait-il été appelé « prêtre du Très-Haut, » si avant le sacerdoce de la loi lévitique, il n'y avait pas eu de lévites pour offrir à Dieu des sacrifices?... Nous reconnaissons par là qu'il existait une loi de Dieu avant Moïse lui-même ; que cette loi ne date pas seulement de l'Horeb, du mont Sinaï ou du désert, mais que, remontant au paradis, elle fut modifiée pour les patriarches, et après eux pour les Juifs, à des époques déterminées » (1).

(1) Freppel, *Tertullien*, II, 422.
(2) Trad. Freppel, *Tertullien*, II, 425-426, 427-428.

Nous avons rencontré déjà dans saint Justin l'idée qu'il existait une justice avant la circoncision, dès lors une loi de Dieu avant Moïse. Mais l'idée que « la loi primordiale donnée à Adam et à Ève dans le paradis est comme la matrice de tous les préceptes de Dieu, » que « dans cette loi générale et primitive nous retrouvons implicitement tous les préceptes qui devaient germer en leur temps et produire la loi postérieure, » appartient à Tertullien. C'est une idée belle et féconde. Montrer le « décalogue ramassé dans le précepte adamique comme dans son germe, » poursuivre son développement dans le décalogue, établir « l'identité de la législation divine qui a régi le genre humain depuis l'origine du monde, » en ajoutant que « toute la différence est dans les formes revêtues selon les besoins des temps et d'après cette loi du développement qui fait partie du plan de la Providence (1) », c'était poser au sein des esprits ce magnifique caractère d'unité qui éclate dans l'histoire de la religion ; c'était, tout au moins, reconnaître le principe lumineux de cette unité. Ici, l'apologiste africain l'emporte sur l'exégète d'Alexandrie par « ce coup d'œil philosophique qui le rapproche de saint Augustin (2) ».

5. *L'argument de saint Augustin.*

Mais avant d'apprécier l'œuvre du grand évêque d'Hippone, mesurons d'un coup d'œil le chemin parcouru avant lui par les penseurs chrétiens. Il faut rappeler d'abord un fait littéraire dont j'aurais dû peut-être commencer par parler. L'Épître de Barnabé avait, au IIe siècle, et avant tout le monde — il ne saurait être ici question de saint Paul, dont les Épîtres sont inspirées — établi « qu'en fait la loi mosaïque avait été abrogée quant à la partie civile et cérémonielle, et qu'en droit elle tirait sa valeur du Nouveau Testament, dont elle était l'ombre et la figure » (3). Après saint Barnabé, saint Justin avait simplement montré deux choses, bien grandes à la vérité : le caractère temporaire et local de la loi, ensuite l'accomplissement des prophéties par le Christ. Origène après saint Justin avait repris et fait sienne la démonstration de chacun de ces deux points : le caractère temporaire et local de la loi, l'accomplissement des prophéties par le Christ. A cette occasion, il avait distingué dans les Écritures trois sens : le sens littéral, le sens

(1) Freppel, *Tertullien*, II, 428.
(2) Freppel, *Ibid.*, II, 427.
(3) Freppel, *Ibid*, II, 422

moral, et le sens mystique ou allégorique. Il avait combattu et renversé la prétention des Juifs, qui affectaient de ne regarder comme légitime que le sens littéral. En cela, saint Justin l'avait précédé; lui aussi avait montré la légitimité du sens allégorique. L'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament en dépit de leurs différences nécessaires résultait de leur argumentation. Mais cette idée n'y avait pas la première place. Au contraire, dans Tertullien, qui chronologiquement prend rang entre saint Justin et Origène, le principe de l'unité et du développement de la religion, ramassée d'abord dans le précepte adamique et élargie par un progrès naturel et logique dans le décalogue et la loi mosaïque, se présente au premier plan, sur lequel il se détache vigoureusement, comme un de ces bas-reliefs, monuments d'un passé vénérable, qui ornent le frontispice des temples antiques. La doctrine de Tertullien est certainement plus majestueuse et plus féconde que l'exégèse même savante de saint Justin et d'Origène. Mais invariablement ce sont les idées moins hautes qui se ménagent les premières une issue à travers les esprits; dans l'espèce, elles répondaient assez bien aux besoins de la controverse. L'accomplissement des prophéties par le Christ, la réalisation des figures contenues dans l'Ancien Testament, l'Ancien Testament ombre du nouveau : c'étaient là tout autant de vérités qui étaient entrées dans la circulation. Elles n'appartenaient à personne, parce qu'elles étaient à tout le monde. Saint Augustin les trouva dans le domaine public. Il se contenta de les faire valoir; il s'en empara, dans l'intérêt de sa polémique; il s'en servit pour réfuter les dualistes manichéens : il n'avait pas autre chose à faire; et il mena la défense avec ensemble et vigueur. Je dis avec ensemble : il utilisa parmi les armes que l'antiquité lui fournit celles qui lui permettaient de porter des coups droits. Il fit un choix : l'idée de l'inspiration des deux Testaments œuvre du même Saint-Esprit, ne pouvait guère émouvoir les manichéens, pour lesquels Manès était le Paraclet; il n'en fit pas le fondement de sa démonstration. De même, c'en était la conséquence, l'idée des prophéties accomplies par le Christ ne pouvait prendre dans la polémique un rôle principal; logiquement même, en face des manichéens, elle eût dû être abandonnée. Mais l'Évangile est formel : le Christ y a dit qu'il est venu accomplir la loi et les prophètes. Faustus avait dû s'en expliquer. C'est la raison pour laquelle saint Augustin reprit l'argument des prophéties et des figures réalisées par le Christ. Mais pour faire cette démonstration, il avait besoin de s'appuyer sur le principe de la diversité des sens dans l'Écriture.

Il n'y manqua pas : l'antiquité le lui fournissait. Les manichéens prétendaient que le sens littéral était seul légitime, comme les Juifs du temps de saint Justin. Pour les réfuter, il ajouta aux arguments anciens cette idée nouvelle que l'allégorie est partout, qu'elle se rencontre chez tous les auteurs profanes, qu'on en fait usage chaque jour. Pourquoi infliger à l'Ancien Testament le déshonneur d'une exception étrange? C'est en se servant de l'allégorie, de l'analogie, de l'étiologie et de l'histoire, selon les cas particuliers, qu'il réussit à montrer tout un ordre de rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le premier étant la figure du second. Il donna ainsi la main à saint Justin et à Origène; mais il élargit le cadre de la démonstration de saint Justin, qui n'avait devant lui d'autres adversaires que les Juifs. Il ne tomba pas dans le défaut d'Origène, qui avait fait de l'allégorie un usage trop complaisant, souvent aveugle. Du moins, s'il était tombé dans ce même défaut au début de sa polémique, il sut s'en préserver plus tard; et Origène reçut en lui un correctif nécessaire.

Saint Justin avait parfaitement montré le caractère local et temporaire des institutions mosaïques. Mais il avait négligé les préceptes, ou plutôt il n'avait pas eu à en parler, puisqu'il écrivait contre les Juifs, lesquels ne contestaient pas la valeur des préceptes de l'Ancien Testament. Saint Augustin introduisit dans le débat la distinction heureuse des préceptes de conduite et des préceptes de figure. Par là il donna la main à Tertullien, dont certainement il connaissait les œuvres, puisqu'il a parlé de lui jusqu'à dix fois, de même qu'il connaissait les écrits d'Origène, tandis qu'il n'a pas une seule fois prononcé le nom de saint Justin. Il n'est que plus remarquable qu'il n'ait pas adopté le langage de Tertullien dont la terminologie, *loi naturelle, loi écrite,* présente cependant un sens obvie très clair, tandis que les expressions : « préceptes de conduite » et « préceptes de figure » n'offrent pas tout d'abord une idée bien lumineuse ou même nette. Et cependant saint Augustin me paraît avoir été bien inspiré; il s'est servi de termes qui sont absolument vrais, tandis que ceux de Tertullien, vrais en eux-mêmes sans doute, me paraissent légèrement faux par l'usage qu'il en a fait; en tout cas, ils ne dirimaient pas la controverse. Tertullien montre dans le précepte adamique le germe, la « matrice » de la loi mosaïque, du décalogue. On ne peut pas hésiter à le penser : il avait raison. La loi naturelle, déposée dans le cœur de l'homme, a pris dans le décalogue un développement logique, qui donne aux commandements un caractère de justice éternelle et de permanence. Cependant il l'appelle « loi écrite »; gravée sur des tables d'airain,

elle fut, en effet, promulguée par Moïse. Ce langage appelait une explication complémentaire qu'on chercherait en vain dans Tertullien. S'il eût dit, par exemple, que les dix commandements, quoique reposant sur la loi naturelle, reçurent une promulgation extérieure et solennelle capable de les réveiller dans la conscience, on eût vu immédiatement et sans qu'il fût besoin d'y réfléchir, que ces commandements se recommandent par leur permanence et par leur nécessité. Tertullien les appelle « loi écrite ». Or, qui ignore le sort ordinaire des lois écrites? Elles disparaissent avec les circonstances qui les ont fait naître. Tout au moins eût-il fallu dire : loi écrite, nécessaire et divine.

Cette façon de parler incomplète avait un second inconvénient, celui-ci plus grave au point de vue de la controverse judaïque et dualiste. C'est qu'en effet le décalogue ne représente pas tout l'Ancien Testament, bien s'en faut; il y a, de plus, la législation civile et cérémonielle; des faits importants et en nombre y sont racontés. C'est l'œuvre de l'esprit mauvais, disaient les manichéens; cette législation conserve sa vigueur, elle reste nécessaire, disaient au contraire les Juifs. La « loi écrite » de Tertullien n'écartait pas l'objection manichéenne, et semblait donner raison aux Juifs, puisque les institutions mosaïques paraissaient mises sur le même pied que le décalogue.

Je crois donc que saint Augustin fut vraiment bien inspiré, en prenant, pour marquer une distinction fondée et nécessaire, les expressions : « préceptes de conduite » et « préceptes de figure. » C'est assez nettement dire que les premiers ont un lien indissoluble avec la conscience naturelle et ne sauraient être caducs, tandis que les seconds ont disparu avec la réalisation de la figure qu'ils renfermaient. Cette formule avait le second avantage de montrer la bonté de l'Ancien Testament. Et en effet, l'Ancien Testament ne saurait être regardé comme l'œuvre de l'esprit mauvais si son contenu revient à ces deux choses, au point de vue des préceptes : préceptes de conduite, saisissant toute conscience d'homme, à travers tous les siècles; préceptes de figure ayant saisi une race dans un lieu et pour un temps déterminé et reparaissant figurativement dans le rayonnement de la vie divine du Christ qui a réalisé les choses dont ils étaient l'ombre.

Enfin, si le grand mérite de Tertullien éclate dans le coup d'œil philosophique qu'il a jeté sur l'Ancien Testament, s'il y a vu une histoire et l'histoire de la religion, il convient d'ajouter qu'il n'a pas su en tirer tout le parti que contenait son idée grande et féconde. Il en a posé le principe, et c'est assez pour sa gloire; mais il l'a comme tenu captif. Il voyait un rapport nécessaire et logique entre le précepte adamique

et le décalogue; pour lui, c'était la même chose; il montrait là le germe, ici l'arbre. Les institutions suivaient, et par conséquent le développement historique. Mais il ne descendait pas plus bas dans les annales des Hébreux et des Juifs. C'était un arrêt qui devait entraîner et qui entraîna une grave conséquence. Tertullien n'atteignait pas à l'Évangile. Pourtant Théophile d'Antioche, il est vrai par une autre voie, parlant des prophètes, avait rejoint Matthieu, Marc, Luc et Jean.

Cette manière ne pouvait convenir à saint Augustin, qui avait la vue plus compréhensive et plus large. Nous pouvons admettre, sans manquer de justice à l'égard de Tertullien, que l'évêque d'Hippone vit de lui-même dans l'Ancien et le Nouveau Testament plus qu'une épopée, mais l'histoire même de la révélation divine, la « suite de la religion », du développement au milieu des hommes, et à travers le temps et l'espace du dessein de miséricorde dont Dieu fut l'auteur et qu'il réalisa. Ne quittant pas du regard le Christ et les Évangiles, il montra que tout l'Ancien Testament venait y aboutir : les figures réalisées et les prophéties accomplies par le Christ, les préceptes maintenus ou portés à leur idéal de perfection par le sermon sur la Montagne, les institutions annonçant un ordre de choses nouveau, le peuple élu marchant dans l'attente du Messie vers un point unique : la réalisation entière de ses espérances. Pour tout dire d'un mot, il présenta le développement historique de la pensée divine, j'allais dire de la vie divine à travers les siècles et au milieu des hommes. Et même il ne s'arrêta pas à l'Évangile : il atteignit jusqu'au peuple chrétien lui-même. C'était à la fois logique et heureux.

On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, combien, par cette conception aussi compréhensive et aussi large de l'histoire de la religion, saint Augustin, sans le chercher, sut s'élever au-dessus des docteurs qui l'avaient précédé.

Cependant saint Augustin, à son tour, devait un jour être dépassé; et c'est l'honneur de l'esprit humain de se compléter lui-même aux rayons de la gloire divine. L'évêque d'Hippone avait vu l'histoire de la religion à travers l'histoire d'un peuple : effet mystérieux de la providence particulière. Cette religion toutefois, pour avoir été locale pendant plusieurs siècles, n'en devait pas moins reprendre le cours de sa destinée primitive : alors elle était unique; elle embrassait tous les hommes; elle était la religion du genre humain. Avec l'Évangile, elle avait franchi les frontières palestiniennes; elle était redevenue la religion catholique; elle appelait à elle toutes les races, tous les peuples, tout homme vivant sur la terre. Puisque au cours des premiers siècles de la

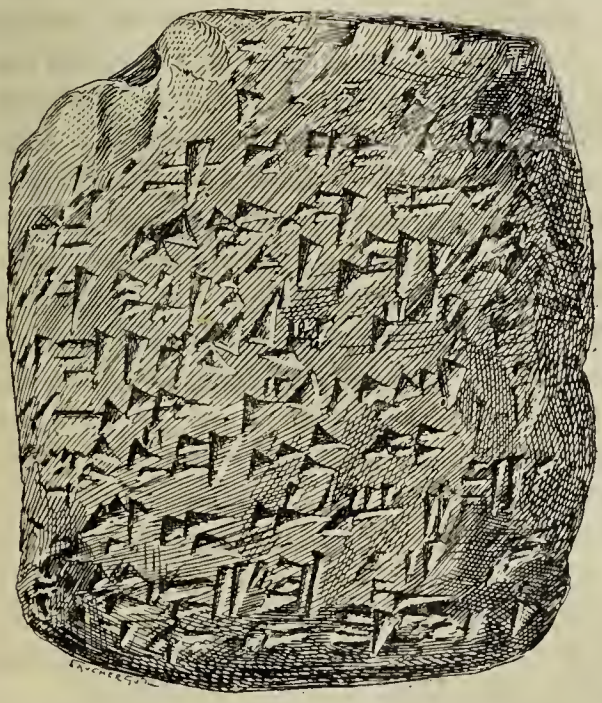
création elle avait embrassé, et que maintenant au cours des siècles évangéliques elle embrassait tous les hommes, il devait être que tous les peuples, les grands peuples du moins, eussent, conduits par la providence générale, concouru au plan divin, à l'époque où il marchait à l'ombre du peuple juif, tout au moins en préparant son épanouissement complet, par l'avènement du règne du Messie. Le bienfait de l'unité de l'empire romain sous Auguste et, plus tard, unité qui fut, en somme, favorable au Christianisme, n'échappa pas à saint Augustin. Mais son regard ne plongea pas plus avant dans les profondeurs de l'histoire ; du moins, il posa la pierre d'attente, Bossuet éleva l'édifice, quand il écrivit pour le Dauphin le *Discours sur l'histoire universelle.* « Il serait honteux », écrivait-il dans l'Avant-propos, « je ne dis pas à un prince, mais en général à tout honnête homme, d'ignorer le genre humain. » — « C'est la suite de ces deux choses », ajoutait-il en s'adressant au Dauphin : « je veux dire celle de la religion et celle des empires, que vous devez imprimer dans votre mémoire; et comme la religion et le gouvernement politique sont les deux points sur lesquels roulent les choses humaines, voir ce qui regarde ces choses renfermé dans un abrégé, et en découvrir par ce moyen tout l'ordre et toute la suite, c'est comprendre dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir pour ainsi dire le fil de toutes les affaires de l'univers. » Et encore : « Vous admirerez la suite des conseils de Dieu dans les affaires de la religion; vous verrez aussi l'enchaînement des affaires humaines. » Bossuet divisa donc son ouvrage en trois parties, dont les titres montrent très nettement son dessein : Première partie, *Les époques et la suite des temps;* seconde partie, *La suite de la religion;* troisième partie, *Les empires.* C'est clair : le temps et les hommes ont concouru à un même dessein de Dieu, la religion. Ce sommaire du *Discours sur l'histoire universelle* suffit à mettre en relief la différence qui caractérise Bossuet dans ses rapports avec saint Augustin, au point de vue où nous nous sommes placés. Saint Augustin montra dans l'histoire du peuple juif le dessein particulier de la Providence sauvant le genre humain; Bossuet en a exposé le dessein général; dans saint Augustin, la nation choisie concourt seule à ce dessein; dans Bossuet, ce sont tous les peuples, le genre humain tout entier.

C. Douais.

LA TABLETTE DE LACHIS.

En adressant en février 1893 au *Recueil des travaux*, etc., xv, 3, 4, la tablette cunéiforme de Lachis, découverte par M. Bliss, j'ignorais qu'elle eût été soumise à M. Sayce et que le résultat de son étude allait être publié dans le *Palestine exploration fund*, January 1893. N'était la grande réputation de M. Sayce, je n'y reviendrais point. Mais nos deux déchiffrements diffèrent considérablement.

Après un nouvel examen de l'original, je maintiens les lectures suivantes :



1. [Ana].., rab ba (?) at (?)
2. ... [a]q-a-bi.
3. a-na (1) ṣêpê-ka am-qu-ut.

(1) ṣ représente le schin.

4. luu ti-i-di i-nu-ma.
5. tu-ṣa-tu-na Daian-Addi.
6. u Zi-im-ri-da.
7. pu-uh-ri-iṣ u.
8. iq-ta-bi-mi.
9. Daian-Addi a-na Zi-im-ri-da.
10. ... bi-iṣ-ya-ra-mi.
11. [ṣa]-par-mi a-na ya-a-ṣi.
12. ... na-ni-mi.

13. 2 sisê(?)u 3 paṭru-ta.
14. u 3 nam-sa-ru-ta.
15. ṣum-ma-mi a-na-ku.
16. li(?)-la-na elî mât.
17. ṣa ṣarri u a-na ya-ṣi.
18. en-ni-ip-ṣa-ta âlu (?)
19. u a-di-mi u-ti-ru-mi.
20. ṣu-ud-mu-ul-ka.
21. ṣa u-ṣa-ad-mil-ka.
22. aq-a-bu u uṣ-ṣi-ir.
23. [ina] pa-ni-ya u.
24. ... ra-bi-il u-ma-ṣi-[ir].

25. ... ma pal-ṣu.
26. ... a-ma-ti an-ni-ti.

1. La restitution *ana* est probable, et laisse assez de place pour l'idéogramme *amêlu*. Entre *rab* et *ba*, il n'y a pas trace de *ki-be-ma* (Sayce). *Ba* pourrait être le signe *ki* ou *ut*. *At* pourrait se lire à la rigueur *ka* ou *Bil*.
2. La restitution *aq* est probable, par les deux restes de clous parallèles, horizontaux.
5. La lecture *Daian-Addi* est certaine, avec l'idéogr. DI-KUD.
7. La lecture *puhriṣ* est irrécusable. M. Sayce a confondu dans tout le texte le signe *iṣ*, *mil* avec le signe de la ville, *âlu*.
10. Le signe qui manque en tête ne pouvait être qu'un clou vertical ou deux.
11. Avant *par*, il n'y a de place que pour un signe. Ce signe est à demi effacé.
12. Il ne reste du premier signe qu'un trait final vertical, avec une petite queue horizontale, à angle droit, sur le milieu du trait vertical.
13. La lecture *sisê* n'est que probable. *Paṭru* est rendu par l'idéogr. GIR. Le signe *ta* est un peu fruste.
16. Le premier signe est difficile à démêler. Je penche pour *li* au lieu de *uṣ-ba* (Sayce). Le signe suivant est plutôt *la* que *te*. Le tout (*lilana*) représenterait une forme optative de *elû* se contractant avec *ana* (*eli*). Il existe dans les lettres de *Tell el amarna* de ces contractions.
17. *Yâṣi* n'est pas écrit *ya-a-ṣi*.
18. La lecture *ta* dans le premier mot est certaine, contre Sayce. Dans ce qu'il signale comme une *erasure*, on voit encore comme les linéaments du signe *âlu*.
19. Il n'y a pas d'idéogramme dans cette ligne. *Utirumi* est bien connu.
20. Le signe *ul* est certain. *Sudmulka* est le nom d'action *iṣtaphal* de *malâku* dont un temps personnel à *l'iṣtaphal* suit dans la ligne 21me.
21. Lire *uṣadmilka*.
22. *Aqabu* est certain.
24. *Il* est rendu par le signe *AN*. *Ma* par le signe *PI*. *Umaṣir* est une restitution certaine.
25. *Ma* est rendu par *PI*. *Bal* ou *Pal* est certain.
26. *Amâti anniti* est certain. 27 n'existe pas.

Dans toute cette dernière partie, Sayce erre encore plusieurs fois. Comme essai de traduction, je propose ce qui suit :

Au chef..... j'ai dit : à tes pieds je me prosterne. Sache que Daian Addi et Zimrida se sont réunis et que Daian-Addi a dit à Zimrida : « Piṣyaram (1) envoie vers moi et me fait présenter deux chevaux (?), 3 glaives et 3 poignards (2). Si donc j'anvahis le pays du roi et si tu

(1) Ou Piṣaram. *Mi* serait l'enclitique *ma* des Assyriens. Les deux s'élideraient donc en *m*, d'après une idée que M. Hilprecht me communique.

(2) C'est là sans doute une manière de déclarer la guerre, comme celles qu'on trouve chez d'autres peuples de l'antiquité. *Uta* dans *namsarute* pourrait être, d'après Hilprecht, le pluriel ות des Hébreux.

m'aides à m'en emparer, je te rendrai plus tard la principauté (1) dont il (t')avait donné le principat ».

J'ai dit; envoie donc (des troupes) au devant de moi et... j'ai dépêché Rabil... Tiens compte de ces avis.

Fr. V. Scheil.

(1) Le sens du *malâku* chananéen n'est pas encore dégagé. On trouve le mot dans le n° 104 Winckler-Abel-*El amarna*, 22, 23 *ṣarru bêliya limlikmi ṣarri ana mâtiṣu*. Jensen (ZA VI, 257) s'en tient au sens dominant assyrien du mot : *Mein Herr könig. Es möge der könig zu Rate gehen für sein Land!* Je préfère le sens dominant hébreu et je traduirai ce dernier passage : O roi mon maître! Règne *le roi* sur son pays! l'auteur de la lettre étant un de ces gouverneurs toujours suspects de faire cause commune avec les ennemis du roi d'Égypte, dans un but d'émancipation.

CHRISTUM IN CUBILE

QUESTION A M. LE DOCTEUR ALF. RESCH.

M. le Dr Alfr. Resch voudrait-il permettre à un lecteur de son livre si approfondi et si entendu, *Agrapha, Aussercanonisch Evangelienfragmente* (Leipzig, 1889), de lui signaler un texte singulier qui mériterait d'être étudié, comme il a étudié tant d'autres citations d'évangiles perdus ou d'évangiles prétendus?

Voici ce qu'on lit dans le Sacramentaire léonien, Migne, *Patrol. lat.*, t. LV, vol. 65, au cours d'une préface de messe :

VERE DIGNUM... *Nihil ergo iuvat eos qui dedecora sua notasque non cernunt, et quia ipsi se non vident, aestimant nec ab aliis se videri. Cum enim idem clamat apostolus* (II Cor., x, 7). Quae secundum faciem sunt videte, *quesmadmodum se celare posse confidunt, qui, sicut scriptum est* (Rom., xvi, 18), per dulces sermones suos seducentes corda fallacia, *et, sicut Evangelium ait*, Christum in cubile requirentes, *palam manifesteque declarant quid et lictis exsequantur et factis...*

Dans cette prière bizarre, il s'agit, comme l'observe une note marginale du manuscrit, des pervers, des hypocrites : *Arguit improbos sed et orat pro eis*, dit l'annotateur anonyme charitablement. M. l'abbé Duchesne, qui a eu à s'occuper de ce texte, le commente avec une perspicacité plus hardie (*Origines du culte*, p. 135). Dans cette préface et dans d'autres analogues, il croit reconnaître « de véritables déclamations contre les moines, les mauvais moines, où l'on représente à Dieu que son Église contient maintenant de faux confesseurs mêlés aux vrais, des ennemis, des calomniateurs ». On proclame que ces censeurs valent moins qu'ils ne croient. S'ils ne voient pas eux-mêmes leurs faiblesses, leurs turpitudes, d'autres les aperçoivent, et Dieu tout le premier. Ils ont beau tenir des discours doucereux, compulser les saintes Écritures, on sait que c'est surtout dans le lit des autres qu'ils vont chercher le Christ; ils seront jugés sur leurs mœurs, non sur leurs paroles... M. Duchesne essaie de dater ces déclamations : le manuscrit du Sacramentaire léonien est du septième siècle; le Sacramentaire léonien lui-même est un recueil sûrement antérieur à saint Grégoire (590-604), certaines formules sont de beaucoup antérieures à saint Grégoire, et tel serait

précisément le cas de ces préfaces antimonastiques. M. Duchesne incline à en faire des pièces contemporaines, des papes Damase et Siricc, c'est-à-dire datant du déclin du quatrième siècle. Nous ne croyons pas qu'il l'ait prouvé, mais la chose importe peu à notre argument. Ce qui importe davantage, c'est le sens donné à l'expression *Christum in cubile requirentes*. M. Duchesne a beau nous dire : « j'atténue », nous avons peine à croire qu'il ait atténué le mot attribué ici à l'Évangile, quand il le traduit comme nous venons de le rapporter : il lui a donné son sens le plus réaliste. Mais il paraît difficile de chercher un sens opposé, et ce mot doit être pris comme le verset de Rom., XIII, 13 : *Sicut in die honeste ambulemus : non in comessationibus et ebrietatibus : non in cubilibus et impudicitiis : non in contentione et aemulatione.*

Or il n'est pas possible de dire que *Christum in cubile requirentes* soit une adaptation du verset que nous venons de citer de saint Paul : assurément *cubile* est, dans les deux cas, synonyme d'*impudicitia*, mais l'idée de chercher le Christ dans le péché est une hardiesse que ce verset ne contient nullement. Nous ne voyons d'autre part en aucun texte approchant du Nouveau Testament rien qui autorise à faire dépendre le *Christum in cubile requirentes* d'aucun texte canonique. Et cependant le Sacramentaire dit bien expressément : ... *sicut Evangelium ait...*

Avons-nous ici une citation de quelque évangile apocryphe, ou un texte à mettre à la suite des *Agrapha* évangéliques, vrais ou supposés? C'est là question que nous nous permettons de poser.

P.

CHRONIQUE.

LETTRE DE JÉRUSALEM.

Couvent de Saint-Étienne, 1er mai 1894.

Plusieurs de nos amis me demandaient de montrer comment l'école de Jérusalem répond aux désirs exprimés par le Souverain Pontife pour le développement des études bibliques. J'hésitais, craignant de paraître profiter de cette auguste parole pour un avantage particulier, mais je ne résiste pas à la tentation de communiquer au public les impressions de M. Vigouroux sur ce sujet. L'illustre maître me pardonnera mon indiscrétion. Je reproduis donc ici la lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser en nous quittant.

« ... Tout en vous remerciant de l'excellente hospitalité que vous avez bien voulu me donner dans votre couvent de Saint-Étienne, et de m'avoir conduit dans des lieux bibliques aussi ignorés des guides que des drogmans, permettez-moi de vous féliciter aussi de ce que vous avez fait, dans votre maison, pour les études scripturaires, et de vous communiquer mes impressions sur un sujet qui m'est si cher.

« La création de l'*École pratique d'études bibliques,* à Jérusalem, est assurément un événement très heureux pour l'Église, en même temps qu'un titre de gloire pour l'ordre de Saint-Dominique. J'ai eu un grand plaisir à voir votre Œuvre de près et à me rendre compte *de visu* de ce qu'elle a déjà fait, gage certain des services de plus en plus grands qu'elle est appelée à rendre dans l'avenir.

« Nulle part on ne peut être aussi bien placé pour comprendre la Bible qu'au lieu même où elle a été écrite. Quand on vit en Palestine, que l'on respire le même air qu'ont respiré les écrivains sacrés, qu'on a sous les yeux les mêmes spectacles, le même sol, le même ciel, la même nature, les mêmes productions, ce qui pourrait paraître obscur, parfois étrange, devient clair, facilement compréhensible, et tout, jusqu'aux comparaisons et aux images les plus inaccoutumées pour les hommes de l'Occident, apparaît frappant de justesse et d'exactitude. Je n'ai jamais mieux compris, par exemple, les allusions si fréquentes que font à la pluie les Écritures, tout ce qu'elles disent des

bienfaits qu'elle apporte et de l'ardeur avec laquelle on la désire, en particulier l'*imber serotinus*, qu'en étant témoin, pendant les jours que j'ai eu le bonheur de passer en Terre Sainte des souhaits que tout le monde répétait sans cesse, pour obtenir cette « pluie tardive » qui avait fait jusque-là défaut. Et, en effet, les récoltes commençaient à sécher dans les champs, les citernes tarissaient et les accapareurs cachaient le blé. Aussi, quand la pluie est tombée en abondance, la joie a été universelle; ceux-là même dont les projets de voyage étaient ainsi renversés, ou qui rentraient chez eux, trempés jusqu'aux os, bénissaient ce don de Dieu, qui apportait avec la fertilité la seule eau qu'on ait pour boire dans la plus grande partie du pays. *Benedicite, omnis imber et ros, Domino.*

« Malgré toutes les révolutions politiques et les changements sans nombre qui se sont accomplis sur ce petit coin de terre, on peut dire que non seulement les lieux sont restés les mêmes, mais qu'une foule d'images et de coutumes sont demeurées comme immuables; de sorte que, lorsqu'on habite l'antique terre de Chanaan, quoiqu'elle soit devenue une province de la Turquie, on peut aisément, et presque sans effort d'imagination, remonter plusieurs siècles en arrière et faire revivre les scènes qui sont racontées dans les Livres saints. Comment jeter les yeux sur un campement de Bédouins, sans penser aux patriarches, à Abraham, à Isaac, à Jacob, vivant comme eux sous la tente, avec la même simplicité, entourés aussi de leurs troupeaux? Ce berger qui garde ses brebis dans les environs de Bethléem rappelle sur-le-champ David faisant paître les troupeaux de son père. Cette jeune femme voilée, cheminant sur un âne, portant son enfant dans ses bras et suivie de son mari qui marche un bâton à la main, fait songer à la fuite de la sainte Famille en Égypte. Tout se passait alors comme aujourd'hui; on voyageait comme on voyage encore. Presque à chaque pas, il semble qu'un épisode de la Bible revit et ressuscite sous vos yeux, et c'est là une source de jouissances qu'on ne peut goûter qu'en Terre Sainte, en même temps qu'un foyer de lumière dont on ne peut être éclairé que dans ce pays.

« Souvent, on n'a même aucun besoin de faire appel à l'imagination. La fontaine de Siloé est toujours là, « coulant en silence » comme aux jours d'Isaïe (VIII, 6); les grandes pierres du Temple que les Apôtres montraient avec admiration à Notre Seigneur, on les voit, on les touche comme les contemporains du Sauveur. On rencontre les tours de garde dans les champs, comme au temps des prophètes. On entend « la voix de la meule » du moulin à bras qu'une ou deux femmes font tourner pour moudre le pain quotidien, comme l'entendaient Jésus

et ses disciples. Quand la nuit arrive, les aboiements des chiens affamés résonnent dans les rues de Jérusalem; les descendants de ceux dont parle le Psalmiste font ce que faisaient leurs pères : *Convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes, et circuibunt civitatem.*

« Les faits bibliques prennent ainsi sur place comme une vie nouvelle, et l'exactitude du langage des écrivains sacrés remplit d'admiration. Je me souviens qu'un soir nous visitions, M. Le Camus et moi, la vallée du Cédron. Nous considérions cette foule d'hommes, de femmes, d'enfants qui remplissaient alors les jardins, les arrosaient, les cultivaient avec une joie bruyante, au-dessous du village de Siloam; de tous côtés, ce n'étaient qu'éclats de voix, bruits et animations. Ce que nous remarquâmes surtout, c'est l'étonnante sonorité de cette vallée, qui permet d'entendre des mots prononcés au loin comme si l'on vous parlait tout près, et le récit du troisième livre des Rois nous revint à la mémoire. Adonias, fils de David, se faisait proclamer roi par ses partisans, à l'insu de son père, près de la fontaine de Rogel, à la jonction de la vallée du Cédron et de la vallée de Ben-Hinnom. Tout d'un coup, des cris de joie, des chants, des instruments de musique retentissent plus haut dans la vallée du Cédron, à la fontaine de Gihon : c'était le peuple qui couronnait Salomon. Grâce à la sonorité du lieu, nous nous rendîmes parfaitement compte que les conjurés devaient tout entendre comme s'ils étaient près de Gihon même et nous comprenions quelle dut être leur terreur, leur découragement en voyant ainsi leur plan avorter et leurs projets déjoués.

« Mais non seulement on comprend mieux l'Écriture en Palestine, on peut aussi là, et là seulement, élucider bon nombre de points obscurs ou douteux. L'étude sur place est seule capable de donner le moyen de fixer la géographie et la topographie sacrée, encore incertaine en bien des cas. Sans parler de la question d'Emmaüs et de Béthulie, qui sont la matière de tant de controverses et de tant d'hypothèses, on ne peut faire presque un pas, à Jérusalem même, sans se heurter à quelque problème ou à quelque énigme. L'emplacement du Saint-Sépulcre et celui du temple et de plusieurs autres endroits importants sont connus, il est vrai, mais où était le tombeau de David? Où étaient bâtis les murs de la ville ancienne? N'est-il pas surprenant que la géographie des bords du lac de Génésareth et en particulier la situation de Capharnaüm et de Bethsaïda, si souvent nommés dans les Évangiles, soient encore un sujet de discussion? Quelle en est donc la raison? C'est qu'on n'a pas assez étudié sur les lieux mêmes; c'est que beaucoup de savants interprètes ont imaginé leurs systèmes géographiques, non pas sur les rives mêmes du lac de Tibériade, mais dans

leur cabinet de travail; c'est que les voyageurs qui, mieux inspirés, ont voulu voir de leurs propres yeux, n'y ont passé que quelques heures et n'ont pas examiné suffisamment les localités qu'ils ont essayé d'identifier, sans avoir le temps de faire les fouilles indispensables et de prendre les renseignements locaux nécessaires.

« Ce n'est qu'en séjournant dans le pays, en revoyant souvent les lieux, en se familiarisant avec les indigènes et en recueillant patiemment toutes les données qu'ils peuvent fournir, enfin en exécutant des fouilles, lorsque cela est possible, qu'on arrivera peu à peu à fixer dans ses détails, avec certitude, la géographie sacrée et la topographie de Jérusalem. C'est grâce aux fouilles que plusieurs problèmes sont déjà résolus et des erreurs courantes rectifiées. Ainsi vos Pères ont déterminé au nord de la porte de Damas, à votre couvent de Saint-Étienne, le lieu de la lapidation du premier martyr; les Pères Blancs ont découvert à Sainte-Anne l'emplacement véritable de la piscine de Béthesda, etc. Ce sont là des commencements d'un heureux augure et comme le gage de ce que promet, dans l'avenir, la continuation de semblables travaux.

« Vous faites faire toutes les semaines des promenades archéologiques à vos étudiants dans la ville de Jérusalem ou aux environs; à diverses époques de l'année vous entreprenez de véritables excursions scientifiques qui durent des semaines et des mois entiers, recherchant partout les souvenirs antiques, débris d'édifices, ruines de toutes sortes, inscriptions, traditions. Les numéros parus de votre excellente *Revue biblique* attestent déjà quelle précieuse moisson vous avez récoltée et vous n'êtes encore qu'à vos débuts. Je ne doute pas que vous ne réussissiez ainsi à découvrir de véritables trésors et à rendre les plus grands services à la science des Écritures. Vous pourrez recueillir de la sorte de nombreux fragments et monuments de valeur. De tous les musées d'Europe, le Louvre seul a une petite collection judaïque. Vous avez déjà, de même que les Pères Blancs, les Pères Augustins de l'Assomption à Jérusalem et le baron Ustinoff à Jaffa, des collections fort appréciées, que vous enrichissez sans cesse et qui jetteront le glus grand jour sur l'histoire du peuple hébreu de la Palestine tout entière. Elles renferment déjà des pièces capables d'exciter l'envie du Louvre et des autres grands musées européens.

« Dans ces fructueuses expéditions, vous formez en même temps vos élèves aux recherches, vous excitez leur émulation et vous leur faites connaître *de visu* un grand nombre de localités bibliques, ce qui rend plus facile et plus intéressante l'étude des Livres saints.

« Vous avez, mon Très Révérend Père, un autre avantage à Jérusalem.

On ne peut acquérir aujourd'hui une connaissance pleine et scientifique des Écritures, sans l'étude de l'hébreu, parce que beaucoup de questions discutées et mises, comme on dit, à l'ordre du jour, ne peuvent être résolues qu'en recourant au texte original. Sans doute, il est possible d'apprendre l'hébreu en Europe comme en Syrie, mais ici on en sent beaucoup plus la nécessité, et, en vivant au milieu des Orientaux, il est plus facile de se pénétrer du génie de la langue. Quant à l'arabe et au syriaque que vous faites enseigner également, il est évident qu'on a dans votre école des ressources qu'on n'a pas ailleurs, puisque l'arabe est la langue usuelle du pays et que le syriaque est la langue liturgique d'une partie des prêtres de Syrie. Vous complétez enfin l'enseignement des langues orientales par l'assyrien dont l'étude ne saurait être trop recommandée aux jeunes exégètes.

« J'ai éprouvé une grande joie, mon Très Révérend Père, pendant mon séjour à Jérusalem en voyant que votre École ne compte pas moins d'une cinquantaine d'étudiants et en constatant le zèle avec lequel ils s'adonnent aux langues orientales, l'intérêt, je pourrais presque dire la sainte passion avec laquelle ils entreprennent leurs promenades archéologiques. Tant de labeur portera ses fruits et l'Église sera heureuse de les recueillir.

« Les succès déjà obtenus par votre Œuvre nous montrent, mon Très Révérend Père, combien la création de l'École biblique est venue à son heure. Pour l'étude des arts libéraux et de la littérature profane, les plus grands pays d'Europe ont créé des écoles à Rome et à Athènes; pour l'étude de la théologie, on a fondé de nombreux séminaires à Rome; pour l'étude de la littérature biblique, le zèle des fils de Saint-Dominique a ouvert l'École de Jérusalem. L'utilité en est si évidente que vous voyez accourir auprès de vous, mon Très Révérend Père, des élèves venus non seulement de France, mais aussi d'Allemagne, de Pologne, d'Italie et même d'Amérique. Je ne doute pas que leur nombre n'augmente à mesure que votre École sera plus connue. Vous avez tout organisé de manière à leur rendre le séjour non seulement fructueux, mais aussi commode et agréable. Le voyage de Terre Sainte est devenu maintenant très facile. Ils trouveront donc chez vous, avec les satisfactions et les jouissances de la piété qu'on goûte aux Lieux saints, tous les avantages et ressources qui peuvent les aider à faire un travail sérieux et fécond. Le Souverain Pontife élevait récemment la voix pour dire au monde entier, d'une manière solennelle, dans son Encyclique *Providentissimus*, combien il importe que les catholiques se livrent avec zèle à l'étude des saintes Écritures, et combien il est désirable de former des professeurs en état de les interpréter et de

les défendre avec compétence et autorité. Votre École de Jérusalem répond parfaitement aux vues de Léon XIII ; elle unit l'orthodoxie à la science, elle possède tout ce qui est nécessaire pour acquérir une connaissance sérieuse et approfondie des saintes Lettres, et elle est destinée à devenir pour l'Église entière une pépinière féconde d'excellents professeurs. Qu'il plaise donc au Père de famille de la bénir de plus en plus et d'envoyer en grand nombre *operarios in messem suam!*

« Mais je m'aperçois, mon Très Révérend Père, que je suis beaucoup trop long. Vous voudrez bien me pardonner ma prolixité. Elle n'a qu'une excuse, c'est qu'on se laisse entraîner facilement quand on écrit ses impressions sur un pèlerinage en Terre Sainte.

« Veuillez agréer, etc. »

*
* *

Les conférences de Saint-Étienne ont eu lieu selon le programme indiqué dans la Revue (janv. 1894). Le P. Séjourné a traité du siège de Jérusalem par Titus. Une étude complète de la topographie de la Cité sainte et surtout des murs, facilitée pour les auditeurs par une grande carte dressée pour cela, a rendu la description des opérations militaires plus aisée. L'autorité de Josèphe a paru au conférencier confirmée par ses propres observations. En combinant les données de l'historien juif et celles du terrain, il a placé l'attaque du mur extérieur non point au nord, comme M. de Saulcy, mais à l'ouest, dans la partie septentrionale du mur, entre la citadelle actuelle et l'établissement des Frères qui remplace l'ancienne tour Psephina.

La partie la plus remarquée des conférences du R. P. Germer-Durand a été une nouvelle identification du lieu de la naissance de saint Jean-Baptiste, proposée d'ailleurs avec les plus expresses réserves. D'après le *Chronicon Pascale*, ce lieu est à douze milles de Jérusalem. Or précisément à cette distance le R. P. a découvert au village de Beit-Zcharia les restes d'une église et un groupe de milliaires. Il interprète donc ainsi le texte de saint Luc : Marie se rendit dans la région d'Orine, toparchie qui comprenait la région montagneuse à partir de Jérusalem dans la direction d'Hébron, se dirigeant vers une ville de Juda, et elle entra à Beth-Zachariah (Luc, I, 39). On sait que ce bourg était déjà connu sous ce nom au temps des Macchabées (I Macch., VI, 32). Cette théorie a paru fort ingénieuse : on s'accordait à reconnaître que la région montagneuse désigne bien les environs plus ou moins éloignés de Jérusalem, mais le rapprochement si séduisant de la maison de Zacharie avec Beth-Zacharia n'est-il pas pré-

cisément ce qui a conduit à Beit-Zcharia le *Chronicon Pascale* et ceux qui ont suivi sa trace? Dès lors on n'aurait plus à compter avec une tradition, mais avec une conjecture. Je relate cette impression de l'auditoire en chroniqueur, mais je dois ajouter aussi qu'on a souvent admiré le parti que le conférencier savait tirer des moindres indications archéologiques pour reconstituer la Jérusalem chrétienne du temps des croisades.

Dom Jean Marta, professeur au séminaire patriarcal latin, a vigoureusement attaqué deux théories topographiques qui avaient récemment trouvé place dans la Revue. Il a d'abord pris à parti le P. Séjourné qui avait placé le tombeau de Josué à el-Fakakir, près de Kefr-Haris (*Rev. bibl.*, oct. 1893). Les textes bibliques portant tantôt Timnath-Serah et tantôt Timnath-Heres, le conférencier croit que le texte véritable est Timnath-Serah et retrouve Thimnath à Tibneh : Serah se serait conservé dans le Néby-Saleh, montagne qui domine Tibneh. Aux témoignages d'Eusèbe et de saint Jérôme allégués par M. Guérin et les défenseurs de Tibneh le conférencier a ajouté celui de Pierre Diacre (1137) et de la *Peregrinatio* attribuée à sainte Sylvie; puis il a passé en revue la tradition juive, la tradition arabe et la tradition samaritaine. Dans le désordre presque exceptionnel où se trouvent ces traditions sur le point litigieux, il a cru reconnaître que la tradition relative à Kefr-Haris était due aux Samaritains qui ont voulu rapprocher de Naplouse le tombeau du héros éphraïmite.

Il n'y a donc à tenir compte que de l'ancienne tradition chrétienne qui est d'accord avec les données topographiques : en effet, près de Tibneh il y a dans la direction d'Aboud un Khirbet-Haghiseh (il ne figure pas sur la carte anglaise) qui rappelle mieux que Ghassaneh, proposé par le P. Séjourné, la phonétique et la signification du mont Gaas. L'auditoire était un peu tenté de dire, comme certains témoignages allégués : Dieu sait ce qu'il en est! mais il était du moins satisfait de la largeur d'esprit et de la courtoisie mutuelle qui présidaient à ce débat. Toutes les questions topographiques ne devraient-elles pas se traiter avec le simple désir de la vérité objective?

Le R. P. van Kasteren, de la Compagnie de Jésus, a proposé dans la Revue (janv. 1894) de fortes raisons pour distinguer de Bethsaïda Julia à l'est du Jourdain, au nord du lac de Tibériade, une autre Bethsaïda de Galilée qu'il placerait volontiers à Khan Minieh. Lui non plus ne sera pas fâché qu'on l'attaque, et très satisfait de savoir par quels moyens. Dans cette question, la tâche de dom Jean était beaucoup plus simple. Jusqu'à Adrichomius (1550), personne n'a imaginé qu'il y avait deux Bethsaïda ; tout le monde n'en connaît et n'en mentionne qu'une, Bethsaïda Ju-

lias. A partir du moment où on commence à en placer une à l'occident du lac, il est impossible d'assigner un point précis qui lui convienne. Pourquoi donc créer une seconde Bethsaïda? pour échapper à une difficulté exégétique qu'on juge insoluble. Elle est exposée par le R. P. van Kasteren et résolue d'une manière qui n'est peut-être pas inconciliable dans le fond avec la situation de l'unique Bethsaïda. Dans saint Marc, Jésus dit à ses disciples d'aller de l'autre côté du lac, προς Bethsaïda : — donc, disent les partisans de la distinction, il y avait un Bethsaïda de l'autre côté du lac. — Non. répond dom Jean Marta, le Sauveur dit à ses disciples de le précéder, probablement comme l'admet le R. P. van Kasteren, dans l'intention de les rejoindre en route ; à ce moment le miracle n'est pas annoncé : la tempête ne s'est pas élevée, ils le prendront à terre. Le terme de la traversée, c'est Capharnaüm, comme l'indique saint Jean; Bethsaïda est la station où on donne rendez-vous : elle devait être tout près du lieu où Jésus a multiplié les pains, il s'agit donc de Bethsaïda Julias. La préposition προς, même avec l'accusatif, peut signifier *dans la direction de, du côté de*. Les autres objections sont moins importantes; si saint Jean parle d'une Bethsaïda de Galilée, c'est dans un sens large. Quant au point précis où se trouvait Bethsaïda, le conférencier indique el-Haraj sur la rive même du lac, à vingt minutes environ à l'est de l'embouchure du Jourdain.

Bethsaïda était la patrie de saint Pierre, de saint André et de saint Philippe : c'est aussi la patrie des fils de Zébédée, saint Jean et saint Jacques; l'ancienne tradition était formelle sur ce point. Inutile donc de chercher le lieu de naissance de saint Jean l'Évangéliste à Chef-Amar, à Damas, à Jaffa de Galilée; l'unité de Bethsaïda nous permet de le déterminer sans hésitation.

Dans sa conférence sur la piscine de Bethesda, le R. P. Cré a montré clairement que cette piscine est bien celle qui se trouve près de l'église de Sainte-Anne : voilà un fait acquis à la topographie de Jérusalem.

La société anglaise « Palestine exploration fund » a donné également quelques conférences dans le modeste local qui avoisine l'église anglicane. Celle qui attira davantage l'attention fut celle d'un jeune Américain, M. Frederick Jones Bliss, sur les fouilles faites à Tell-el-Hesy.

Ce monticule artificiel, — connu aussi sous le nom de Tell-el-Helu, « la douce colline », à cause du voisinage de sources d'eau douce, — est situé aux deux tiers de la distance qui sépare Jérusalem de Gaza, et à seize milles de cette dernière ville ; son intérêt dérive de l'identi-

fication proposée de Lakich. On sait quel rôle cette ville fut appelée à jouer dans l'histoire sacrée : tour à tour détruite par Josué à l'arrivée des Israélites dans le pays et relevée par les fils de la tribu de Juda, fortifiée par Rehoboam, assiégée et prise par Sennachérib, réhabitée après la captivité, elle fut de plus l'objet d'une invective amère de la part du prophète Michée, I, 13.

Sa position exceptionnelle, à proximité des confins de l'Égypte et de la Syrie, dans cette plaine des Philistins qui, de tout temps, servit de passage aux armées venues de l'Assyrie ou de l'Égypte, invitait naturellement le maître du pays à fortifier une localité de cette importance, et obligeait tous les conquérants à la détruire pour s'en emparer. Si donc Tell-el-Hesy offre quelques chances de pouvoir être identifiée avec Lakich, il ne suffira pas d'une certaine ressemblance de nom, ni même d'une grande conformité de situation; il devra présenter les ruines de villes nombreuses, maintes fois détruites par l'homme et reconstruites par lui, incendiées, saccagées, puis rebâties sur ses cendres.

En apparence, rien ne distinguait Tell-el-Hesy de tant d'autres monticules artificiels en Palestine. Conder néanmoins, il y a déjà des années, fut frappé par sa situation stratégique, par le nom et les sources qui alimentent à ses pieds un ruisseau abondant. L'identification avec Lakich gagna encore plus de crédit, lorsque trois jours de fouilles à Umm Lakish et à Adjloun suffirent pour démontrer que les ruines de ces deux localités sont de date récente et de minime importance. Le professeur Sayce (Oxford), de son côté, qui, d'après M. Bliss, est « un homme d'une perspicacité peu ordinaire, aux conclusions parfois douteuses et hasardées, mais qui possède le don des « conjectures soudaines », M. Sayce assura que dans le cœur de ce « tell » seraient trouvées les lettres du Pharaon d'Égypte, et alla même jusqu'à prédire qu'une « bibliothèque d'inscriptions cunéiformes serait produite à la lumière » : en quoi, certes, sa conclusion fut, cette fois, hasardée.

Des encouragements, venus de si haut, étaient de bon augure. M. Flinders-Petrie se mit donc à l'œuvre; il fit des tranchées, des intersections sur le flanc de la colline; archéologue éclairé, il reconnut, aux variétés des produits, la date de chaque couche de terrain; outils, têts, pierres, briques, tout fut un livre ouvert, où il lui fut donné de lire l'histoire du passé. Ses conclusions historiques furent corroborées de point en point par M. le professeur Maspero; il ne pouvait en être autrement, car M. Flinders-Petrie avait pris pour guide et pour point de comparaison les données des fouilles de l'Égypte.

Là où M. Flinders n'avait eu que le temps de creuser quelques pieds sur le flanc du tell, M. Bliss put opérer des fouilles complètes, et forcer le monticule à révéler tous ses secrets archéologiques.

Une trentaine d'ouvriers se mirent à l'œuvre sous sa direction : chaque ouvrier était aidé de deux femmes ou de deux enfants. Après quelques semaines de reconnaissance et de fouilles, un Arabe l'avertit qu'il venait de trouver un mur à 6 pieds 1/2 du sommet. Un plus ample déblaiement mit au jour *les fondations de la première ville* (la dernière en date). Elle était dans un état de destruction pitoyable; les murs de la partie nord-ouest étaient mieux préservés et de dimensions plus considérables : des briques y mesuraient 14 pouces de long sur 9 de large; une douzaine de « taunurs » ou « fours » attestèrent que les anciens habitants de ce « tell », 400 ans avant notre ère, faisaient leur pain de la même manière que les Syriens et Arabes d'aujourd'hui; ils affectaient la forme circulaire; l'un d'eux avait 85 centimètres de diamètre, un autre 80 centimètres. Plusieurs jarres furent également retrouvées; une d'elles contenait des os, une pierre à feu et des poteries. Les pierres de bâtisse étaient brutes; quelques-unes seulement, de forme carrée, indiquaient quelque travail. Des centaines de poteries furent tournées, retournées et examinées avec soin dans l'espoir de quelque inscription : ce fut peine perdue.

Les fouilles continuèrent, et à 10 pieds environ du sommet, au sud, on parvint à la *deuxième ville*. Au côté est, une curieuse stratification de sable fin couvrait un espace irrégulier de 17 pieds de long sur 10 de large, à une épaisseur de 6 pouces. Ici le sable couvrait des pavements; ailleurs, il se trouvait répandu entre deux couches de matière brûlée. Toute cette seconde ville montrait les traces d'un violent incendie; des cendres partout, et à une profondeur considérable. M. Bliss remarqua encore des fosses, sortes de greniers; des grains de froment et d'orge, du sésame brûlé, des grains de raisins séparés de leurs grappes. Voilà peut-être deux mille ans et plus, reprit le conférencier, qu'une pauvre famille de Judée déposait là son orge pour subvenir à ses besoins futurs; et par quelle mystérieuse destinée me fut-il reservé de les retrouver en partie sous ces décombres? à la partie nord, deux maisons apparurent, dont les fondements étaient encore nettement tracés.

Après avoir écarté avec soin les murs de la deuxième ville, on creusa encore environ 8 pieds : le terrain était tellement épais et consolidé que M. Bliss fut embarrassé pour savoir s'il travaillait dans une ou dans deux villes. A certaines places, le sol était argileux, d'un jaune verdâtre, très résistant. Des fosses, construites avec plus de symétrie que

dans les deux villes supérieures, renferment des morceaux de fer, de bronze, des clous, des débris de vases, un couteau ; enfin, on découvre un grand bâtiment avec des bases de colonnes, placées à la distance voulue ; nul doute : c'est la base d'une longue galerie.

La *cinquième* couche fournit également des débris de vases, des poteries ; les murs en furent retrouvés en bonne position, avec une couche de sable haute de 4 pouces.

Dans la *sixième* ville, M. Bliss trouva un pressoir à vin ; çà et là le pavé était cimenté ; dessous, il y avait des cendres, de 4 à 8 pieds d'épaisseur.

A partir de ce point, les jours se succédèrent dans un travail incessant, sans rien apporter de nouveau ; déjà M. Bliss, découragé, allait se dire : Que sert-il de continuer ? lorqu'on reconnut :

La *septième ville :* une agréable surprise devait récompenser sa peine ; une tablette, avec inscription cunéiforme, fut retirée de dessous les décombres. Le conférencier dit ne pas ignorer les divergences d'opinions sur l'intelligence du texte : personne toutefois ne doute de son authenticité. Elle a une analogie frappante avec celles qui furent trouvées à Tell-el-Amarna ; Zimrida, gouverneur de Lachis, déjà connu par les tablettes de Tell-el-Amarna, y est mentionné. M. Bliss se félicite d'avoir vu chez les PP. Dominicains de Saint-Étienne une copie de la tablette du musée de Constantinople, que le Père Scheil, O. P., a étudiée.

La *huitième* et la *neuvième* ville n'offrirent rien de distinctif ; la *dixième* et la *onzième*, par contre, furent fécondes : ruines de grandes fortifications, poteries appartenant à une époque très reculée ; tout ici paraît indiquer des villes antérieures à Josué et à l'occupation israélite. Des colliers de perles, des scarabées de la dix-huitième dynastie ; une perle porte le nom et le titre de Tih, femme de Aménophis III et mère de Aménophis IV, ou Khu-u-aten, les deux rois auxquels la correspondance était adressée. Des cylindres babyloniens, et quantité d'imitations de ceux-ci, témoignent de la grande influence exercée par Babylone dans l'Asie occidentale, et jettent une pleine lumière sur l'art préhistorique de Phénicie et de Chypre.

Notons en terminant que M. Bliss reconnaît ne pouvoir rendre compte que de huit villes distinctes, mais croit devoir en distinguer onze.

Tels sont les résultats des fouilles faites à Tell-el-Hesy ; ils font honneur à M. F.-J. Bliss et à la Société « Exploration Fund », dont il est un membre distingué. Ces données nous font bien augurer des fouilles de l'Ophel, qui seront entreprises aussitôt la permission obtenue.

*
* *

L'opinion qui place Maspha à El-Bireh gagne du terrain, au moins à Jérusalem. Dans ce système, il faut trouver un autre endroit pour Beeroth. Cette double question est étudiée dans l'article de M. Heydet sur Maspha : je ne prétends y apporter ici qu'une légère contribution, l'examen sur le terrain du Khirbet-el-Biâr. Nous nous y sommes rendus de Jérusalem en deux heures et quart à pied, en passant par devant le tombeau des Juges, en laissant à droite Beit-Hanina, à gauche Néby-Samuel, en passant par Bir-Nabâla, qui est le point habité le plus rapproché. De ce village on aperçoit les ruines d'El-Biâr dans la large plaine que suit la voie romaine qui vient de la grande arête Jérusalem-El-Bireh.

Cette voie se bifurque en cet endroit même en trois tronçons, dont l'un allait à Jaffa par Béthoron ; l'autre contourne El-Djib et monte à Biddu et Koubeibeh ; le troisième est entre les deux autres : ces deux derniers vont à Amwâs-Nicopolis.

El Biâr est donc bien sur la voie romaine de Nicopolis. Au premier abord on est déconcerté de l'aspect informe et insignifiant de ces quelques monceaux de pierres. Un examen attentif me fit reconnaître un mur droit long de 10 mètres dont les angles encore amorcés se dirigeaient vers l'orient. Le mur dont les traces se retrouvent dans ce sens avait 20 mètres. C'est bien la proportion des églises byzantines, la longueur double de la largeur.

A l'est, la position de l'abside est encore visible, et le sol est absolument jonché de mosaïques. Mais qu'est devenu le reste? Des bergers nous expliquent que récemment encore on est venu prendre là des pierres pour bâtir à Bir-Nebâla : « elles étaient si grosses qu'un chameau n'en portait pas deux ».

Tout près se trouvait une margelle de puits posée sur le sol, portant encore l'usure produite par les cordes. Un puits se trouvait donc là : en effet les bergers le montrent : il a été comblé « pour que les bestiaux ne tombent pas, mais c'est une source » !

Enfin un de nos compagnons me montre un milliaire. Ce ne peut être que le septième, mais si nous pouvions lire le chiffre sept, qui serait si éloquent dans cette circonstance, puisque saint Jérôme après Eusèbe place Beeroth au septième mille sur la route de Nicopolis! Malheureusement, après un labeur assez considérable nous arrivons à nous convaincre que le milliaire ne porte pas d'inscription : il a 0,55 centimètres de diamètre et seulement 1^{m},20 de long, mais il est brisé.

Faut-il conclure de cet examen que El-Biâr est bien le Beeroth de la Bible? Les ruines m'ont paru exclusivement romaines, et je croirais difficilement que la vieille cité gabaonite ait été située dans ce bas-fond. Elle occupait plus probablement le sommet voisin de Bir-Nebâla. Dans les temps paisibles de l'occupation romaine elle s'est en quelque sorte dédoublée, presque sous le même nom, le *Puits* et les *Puits*. Aujourd'hui, comme on l'a vu, elle remonte pierre par pierre sur la colline : mais n'est-il pas frappant de rencontrer un milliaire, qui, je le répète, ne peut être que le septième, à un lieu nommé les Puits, précisément à l'endroit, le septième mille sur la route de Nicopolis, où saint Jérôme après Eusèbe place Beeroth ou les Puits?

Fr. M.-J. Lagrange.

UNE TRADITION BIBLIQUE A JÉRUSALEM

SAINT ÉTIENNE [1].

Un nombre considérable et toujours croissant de pèlerins vient chaque année en Palestine pour visiter les Saints Lieux. Ce sentiment est si bien fondé sur la nature et sur la foi que les protestants eux-mêmes, si attachés au culte purement spirituel « en esprit et en vérité » s'y laissent entraîner. Il remonte aux premiers temps du Christianisme, il a inspiré la grandiose épopée des croisades. On vient donc en Terre Sainte et l'on demande à voir les lieux consacrés par les grands souvenirs de l'histoire du salut. Mais depuis quelques années, ce sentiment, sans être moins sincère est accompagné, à des degrés très divers, d'un certain esprit critique. Est-ce bien ici, interroge-t-on? — Oui, c'est la tradition. — Cette réponse ne suffit plus à quelques-uns qui se demandent et nous demandent : Que valent les traditions? On répondait généralement : en Orient tout est immuable, une tradition s'y conserve par la parole plus fidèlement qu'en Occident par l'écriture. Mais on s'est aperçu qu'il existait des traditions discordantes. Le pèlerin russe, le pèlerin grec, le pèlerin latin ayant chacun leur guide officiel, ont été longtemps sans se douter du désaccord qui régnait entre ces guides. Aujourd'hui il est constaté. De plus, on a publié avec une érudition consommée les itinéraires des pèlerins du moyen âge, et on s'est étonné de la prodigieuse crédulité de nos ancêtres. Voici par exemple ce qu'on montrait à Constantinople au commencement du treizième siècle :« La trompette de Josué, fils de Nun, qui servit à la prise de Jéricho, et dans l'autel, la corne du bélier d'Abraham... la corne de Samuel, la verge de Moïse... Dans la chapelle derrière l'autel se trouve la table recouverte sur laquelle Abraham mangea avec la sainte Trinité ; et il y a là une croix faite avec la vigne que Noé planta après le déluge, le rameau d'olivier qu'apporta la colombe y est

(1) Cette étude fait partie d'une monographie sur saint Étienne de Jérusalem, qui paraîtra prochainement.

inséré. A Sainte-Sophie, se conservent les tables de la loi de Moïse et l'arche contenant la manne (1). »

Et notez qu'il s'agit de Grecs, c'est-à-dire de gens qui n'ont jamais passé pour très crédules. Un Occidental, le seigneur d'Anglure, vit à Venise les dents de Goliath : heureusement il ne prétend pas les avoir vénérées comme des reliques.

Toutes ces circonstances, jointes aux attaques des protestants et surtout à l'esprit du temps, ont élevé contre les traditions un préjugé défavorable. On ne peut nier que cette situation cause un malaise défavorable à la piété. Les guides des pèlerins se plaignent qu'ils n'y vont plus de plein cœur comme leurs ancêtres qui fondaient en larmes aussitôt qu'on leur désignait un lieu saint. De leur côté, les pèlerins répondent que le cœur ne se donne pas quand l'esprit n'est pas satisfait. Faut-il imposer la foi d'autorité? Mais l'autorité du Chef de l'Église est la seule qui puisse le faire, et il ne paraît pas désireux de prévenir le travail de la critique en cette matière.

Le vrai remède avait déjà été indiqué par l'illustre V. Guérin. Il y a à Jérusalem des traditions certainement vraies, il y en a de fausses, il y en a de douteuses. Il faut les discerner par une étude attentive, et renoncer courageusement à celles qui sont fausses pour dire en toute assurance de celles qui sont vraies : Vous pouvez pleurer, c'est ici ! C'est ce que nous essayons de faire aujourd'hui à propos des traditions relatives à saint Étienne. Quoique prétendant bien habiter au lieu de son martyre, nous espérons que notre sincérité ne sera pas mise en doute; nous citons contre nous des textes plus anciens de près de deux cents ans que ceux qui ont été allégués jusqu'à présent.

Sans doute cette tradition n'est pas la plus importante de toutes : elle offre cependant son intérêt intrinsèque, et surtout elle m'a paru avoir le plus vif attrait psychologique et critique. La vraie tradition est certaine, mais elle a été transformée et considérablement augmentée; il faut la discerner de ces « embellissements » compromettants.

Pour que cette critique ne soit pas subjective, — ce qui est le danger de ces sortes d'études, — nous suivrons la tradition siècle par siècle, en notant les déviations et les circonstances nouvelles qui apparaissent. Nous arrivons ainsi à un total de données. Nous éliminerons celles qui sont ou impossibles et invraisemblables en elles-mêmes, ou contradictoires aux affirmations les plus solides. Toute affirmation nouvelle venue après le silence des siècles nous paraîtra par

(1) Antoine de Novgorod, vers 1200. *Itinéraires russes*, Genève, Fick, 1889, p. 98 et 93.

cela même au moins douteuse, si rien de particulier ne vient l'appuyer. Mais il restera, nous en avons la confiance, une base solide, suffisante pour servir de fondement à la pieuse confiance des fidèles.

Notre travail sera donc composé de l'examen de la tradition et d'une brève discussion ou conclusion d'après les textes.

Mais il serait impossible de comprendre les textes que nous serons obligés de citer, si on ne savait d'avance que la tradition relative à saint Étienne à Jérusalem se compose d'un triple fil. Sa mémoire a été honorée en trois lieux différents, à trois des points cardinaux hors de la ville actuelle, au sud, à l'est, au nord.

Au sud, dans l'église du Cénacle, le corps du saint a été enseveli après l'invention des reliques à Caphargamala (415). A l'est, dans la vallée de Gethsémani, on montre un rocher sur lequel saint Étienne aurait été lapidé. Au nord, on visite les ruines d'une basilique que les Pères dominicains disent être celle d'Eudocie (460), bâtie d'après tous les anciens témoignages au lieu de la lapidation.

Nous devrons donc examiner tous les textes à ce triple point de vue.

§ 1er. — LA TRADITION.

Première période. — Du martyre à l'invention des reliques.

Dans cette première période nous constatons le silence des témoins. On ignore où est le corps de saint Étienne, on n'en parle pas, c'est ce qu'il y a de mieux à faire. On aurait pu indiquer le lieu de la lapidation, mais aucun monument ne le désignait extérieurement aux regards des pèlerins. Il avait fallu d'abord orner les lieux consacrés au Sauveur. Nous rencontrons cependant une allusion chorographique dans un des nombreux panégyriques du Saint. Vers l'an 400, saint Astérius nous dit : « Ayant placé le trois fois bienheureux sur un lieu au sol égal, ils l'accablèrent de pierres » (1). Évidemment il ne s'agit pas de la vallée du Cédron.

Deuxième période. — De l'invention des reliques à la conquête musulmane.

Nous avons raconté dans un autre chapitre les faits qui signalèrent cette période : invention des reliques, leur transfert à l'église de Sion, puis dans la basilique d'Eudocie. Nous ne savons à quels témoignages,

(1) Στήσαντες δὲ τὸν τρισμακάριον ἐπὶ τινος ἰσοπέδου χωρίου... ἔβαλον λίθοις.
(S. Asterii Amaseni, in laudem S. Stephani; Migne, *P. Gr.*, LI, c. 347).

à quels souvenirs on fit appel pour déterminer le lieu de la lapidation. Incontestablement on crut le connaître avec certitude, et nous devons nous en rapporter au témoignage de l'Église de Jérusalem, où les dissensions et la critique ne faisaient pas défaut. Sur ce point tout le monde fut d'accord.

Au témoignage contemporain de Basile de Séleucie cité plus haut (1), il faut ajouter celui d'Évagre :

« Elle (Eudocie) éleva un très grand sanctuaire, remarquable par ses proportions et sa beauté, à Étienne, le premier des diacres et des martyrs : il est distant de Jérusalem de moins d'un stade : elle y fut déposée lorsqu'elle passa à la vie immortelle » (2).

Le terme de sanctuaire traduit ici le grec *temenos*. Cette expression empruntée au paganisme désigne l'enceinte sacrée qui entourait le temple. Elle comprend donc non seulement la basilique, mais ses atriums et ses cours, le couvent lui-même. Lorsqu'on arrivait à la porte qui donnait entrée à tout cela, on touchait au *temenos*.

Théodosius, de *Terra Sancta* (530) distingue déjà les deux mémoires de saint Étienne. Il parle d'abord du mont Sion :

« De Golgotha usque ad sanctam Sion quæ est mater omnium ecclesiarum, passus numero CC ... Et ibi est lapis ille, unde lapidatus est sanctus Stephanus ».

Puis venant à la basilique : « Sanctus Stephanus foris portam Galilee lapidatus est. Ibi et ecclesia ejus est, quam fundavit Eudocia, uxor Theodosii imperatoris ».

Il y a plus, cette porte de Galilée, et par conséquent du Nord, s'appelait dès lors, *porte Saint-Étienne*, et voilà la tradition soudée à un monument important.

On voulait envoyer à Constantinople une pierre où Marie s'était assise : « Volens eum Constantinopolim dirigere, et dum ad portam sancti Stephani veniret... (3) ». Encore le nord.

Antoninus martyr, *De locis sanctis* (570) :

(1) *Itinera et descriptiones Terræ sanctæ*, ed. 2. Tobler, Genevæ, 1877, pp. 65, 66 et 69. Le second texte répété *de situ Terræ sanctæ*, p. 85. Je fais abstraction de la controverse élevée au sujet d'un Ms. cf. Röhricht, *Bibliotheca geographica Palestinæ*.

(2) « Deponuntur beati viri reliquia pro eo ac Stephanus ipse voluerat, ante Hierosolymorum muros quo loco lapidatur, morteque inclyta toto terrarum orbe glorioso præconio celebris defunctus illustram martyrii coronam reportaverat; condignam memoriæ illius atque laborum, illustriumque certaminum exstruente ecclesiam Juvenale qui nunc gloriosum ac spectabilem Jacobi thronum episcopus ornat. » (Migne, *P. Gr.*, LXV, p. 469.)

(3) Lib. I, ch. XXII, Migne, *P. Gr.*, c. 24, 83. Καὶ τέμενος μέγιστον ἀνίστη, ἐξοχῇ τε καὶ κάλλει προὔχον, τοῦ πρώτου διακόνων τε καὶ μαρτύρων Στεφάνου, οὔτι στάδιον Ἱεροσολύμων διεστώς· ἐν ᾧ καὶ τίθεται πρὸς τὸν ἀγήρω μεταχωρήσασα βίον.

« XXII. Basilica Sancte Sion et monasterium.

« Ibi est et corona spinea, qua Dominus fuit coronatus, et lancea, de qua in latere percussus, et lapides multi, cum quibus lapidatus est Stephanus ». On montre, ou le pèlerin croit avoir vu, plusieurs pierres : dès lors la tradition oscille entre l'unité et la multiplicité, beaucoup plus favorable cependant à l'unité.

Voyons maintenant la basilique : « Fons Siloa modo intra civitatem inclusa est (*sic*), quia Eudocia, imperatrix ipsa addidit muros in civitate. et ipsa munivit basilicam et sepulcrum sancti Stephani et ipsa suum habet sepulcrum juxta sepulcrum sancti Stephani, et inter sepulcra sunt gressus sex ». D'autres manuscrits ont 20 et d'autres 26. « Et ipse sanctus Stephanus requiescit foris portam sagitte jactu, ad viam que respicit ad occidentem que descendit ad Joppen et Cesaream Palestine vel Diospolim civitatem, que antiquitus dicebatur Azotus : in qua requiescit sanctus Georgius martyr ».

La porte du Nord regardait le couchant, car c'était là qu'aboutissait la route romaine venant de Joppé par Diospolis et remontant par Bethoron et Gabaon. Elle est bien connue par l'itinéraire de sainte Paule, et on peut la suivre encore presque sans interruption.

Un autre récit d'Antonin, *De locis transmarinis sacris,* ne contient d'autre variante importante que les 26 pas entre les sépulcres. Eudocie y est appelée épouse de Justinien, ce qui ne peut être qu'une erreur de copiste (1).

Le *Breviarius de Hierosolyma,* d'après Tobler, vers 530, d'après Röhricht vers 590, ne parle que de Sion : « Unde venis ad sacrificium, ubi est ille lapis, unde lapidatus est Stephanus sanctus ». On dirait que cette pierre se trouve dans l'autel : en tout cas elle fait partie du trésor de l'Église; elle est désormais inséparable de la colonne de la Flagellation et de la Couronne d'épines.

Jusqu'à présent les témoignages n'ont parlé que du sanctuaire de Sion et de celui d'Eudocie ou de la lapidation : Aucune mention n'a été faite de la vallée du Cédron à propos de saint Étienne.

Troisième période. — De la conquête arabe à la prise de Jérusalem par les Croisés.

Durant cette période, les chrétiens eurent assez de liberté pour con-

(1) Tobler, pp. 103, 105 et 127. « Intra sepulcra sunt gressus XXVI » ne veut pas dire qu'on descendait aux tombeaux par vingt-six degrés, mais que les deux sépulcres étaient distants de vingt-six pas.

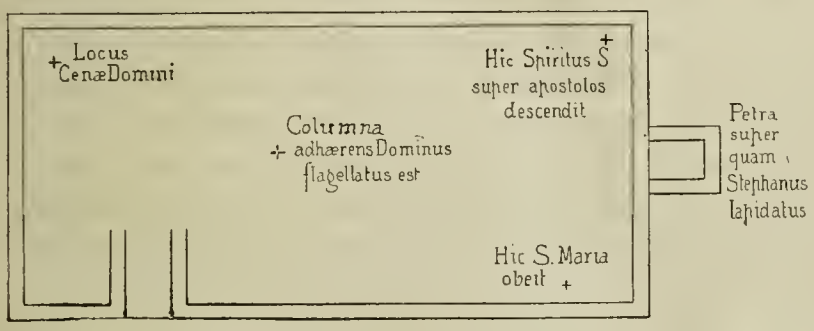
server et restaurer quelques églises, pas assez de ressources pour faire de grandes choses. Leurs efforts durent se concentrer.

Par rapport à saint Étienne, l'église du Cénacle attire surtout l'attention, c'était après le Saint-Sépulcre, le monument qui excitait le plus la dévotion des pèlerins.

Arculfe fit son pèlerinage vers 670 : il décrit l'église du mont Sion, avec un plan très instructif.

« Hic petra monstratur, super quam Stephanus lapidatus extra civitatem obdormivit. Extra hanc supra descriptam grandem ecclesiam, quc intrinsecus talia sancta complectitur loca, alia memorabilis extat ad occidentalem partem ejus petra, super quam, ut fertur, Stephanus lapidatus est ».

On croirait qu'il parle de deux églises, mais son plan marque bien que le lieu dédié à saint Étienne faisait partie de la grande église.



Arculfe ne parle pas à ses auditeurs de la basilique d'Eudocie, mais il mentionne la porte de Saint-Étienne dans une direction qui ne peut être que le nord, entre la *porta ville Fullonis*, et la porte de Benjamin (1).

Le vénérable Bède (vers 720) ne parle que de Sion : « Hic monstratur petra, super quam lapidatus est sanctus protomartyr Stephanus extra civitatem » (Tobler, p. 219).

Willibald (723 à 726) ne parle pas de saint Étienne, d'après la relation de la religieuse de Heydenheim. D'après l'anonyme, dont la recension est bien inférieure, il vénère saint Étienne au mont Sion : « Quam devote translatum illuc ejusdem ecclesie archidiaconum et protomartyrem Stephanum imploravit (2) ».

Le *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis* (vers 808) mentionne deux endroits consacrés à saint Étienne.

(1) Tobler, p. 160 et 143.
(2) *Ibid.*, p. 291.

L'un est dans la vallée de Josaphat, c'est par excellence la terre des petits couvents, depuis sainte Hélène. « In valle Josaphat... in sancto Leontio, presbyter I, in sancto Jacobo I, in sancto Quaranta III, in sancto Christophoro I, in sancta Aquilina I, in sancto Quiriaco I, in sancto Stephano III, in sancto Dometio I. » C'est la première fois que le nom de saint Étienne est prononcé à propos de la vallée de Josaphat. C'est un petit sanctuaire au milieu de beaucoup d'autres, relativement important puisqu'il a trois prêtres.

Mais nous avons une autre mention : « In sancto Stephano, ubi sepultus fuit, clerici II, leprosi XV » (1).

S'agit-il du mont Sion? On l'a prétendu, donnant pour raison qu'on n'aurait pas toléré une maladrerie sur une route aussi fréquentée que celle de Naplouse. Mais nous en verrons une du temps des croisés, précisément tout près de Saint-Étienne du Nord. D'ailleurs cette église est séparée de l'église de Sion dans le texte par la mention d'autres églises. Je crois donc qu'il faut sans hésiter voir ici la mention d'une petite église ou oratoire élevé au lieu de la lapidation de saint Étienne, sur les ruines de la basilique d'Eudocie détruite par les Perses.

Il est vrai que le moine franc Bernard, vers 870 (voyage en 805), parle d'une église de saint Étienne au mont Sion, mais son texte assez confus doit être interprété selon le plan d'Arculfe. « Est præterea in ipsa civitate alia ecclesia ad meridiem in monte Syon, que dicitur sancti Symeonis, ubi Dominus lavit pedes discipulorum suorum, in qua pendet spinea corona Domini, et in hac defuncta traditur esse sancta Maria. Juxta quam versus orientem est ecclesia in honore sancti Stephani, in quo loco lapidatus esse asseritur » (2).

Ce qu'il nomme ici église ne peut être que le παρεκκλήσιον des Grecs, une chapelle. C'est ainsi qu'Arculfe avait vu les lieux, c'est ainsi que les verra en 1145 un anonyme (Innominatus VII) « et a sinistro latere est altare sancti Stephani, ubi fuit sepultus » (3).

Arculfe indiquait pour la place de cette chapelle l'occident, Bernard dit l'orient, l'anonyme parle de la gauche. Un anonyme slavon de 1360 nous dira que « le tombeau de saint Étienne existe encore à Sion du côté du nord » (4).

Il était donc assez difficile de s'orienter dans l'église du Cénacle, mais en tous cas il n'y avait pas là d'église séparée en l'honneur de saint Étienne. Nous sommes ici près de toucher à la confusion au

(1) Tobler, p. 302.
(2) *Ibid.*, p. 315.
(3) Tobler, *Descriptiones*, Leipsig, 1874, p. 104.
(4) *Archives de l'Orient latin*, Leroux, 1884. Documents, p. 391.

sujet du lieu de la lapidation. Quand pendant des siècles on montre une pierre sur laquelle saint Étienne a été lapidé, il ne faut qu'un pas pour dire : c'est ici qu'il a été lapidé. Ce faux pas, la tradition ne le fait que dans le récit de ce moine Bernard : elle se redresse aussitôt, et avant l'arrivée des croisés, un auteur inconnu que Röhricht place en l'an 1095 la représente fermement : « Contra septentrionem extra portam civitatis est locus ubi sanctus Stephanus est lapidatus » (1).

En résumé, dans cette époque obscure, saint Étienne est surtout vénéré dans l'église du mont Sion, lieu de sa sépulture provisoire : il possède un oratoire dans la vallée de Josaphat, et il paraît plus que probable qu'on en a relevé un autre au lieu de la lapidation sur les ruines de la basilique d'Eudocie ; cette probabilité se changera en certitude par les témoignages des croisés qui trouvèrent cet oratoire. On continuait à appeler la porte du nord porte de Saint-Étienne, et l'on savait que hors de cette porte saint Étienne avait été lapidé.

Quatrième période. De la prise de Jérusalem à la perte de Saint-Jean d'Acre.

C'est pendant cette période que la confusion commence. Les auteurs qui ont traité de la question disent généralement que la tradition du martyre de saint Étienne dans la vallée de Josaphat n'a commencé qu'à la fin du treizième siècle. On est plus précis, c'est Ricoldo, religieux dominicain, qui le premier la représente nettement. Après lui elle est invariablement fixée au fameux rocher de la vallée. Dans ces termes, ce changement instantané et complet d'une tradition est une impossibilité psychologique, ou, si on aime mieux, un non-sens historique. Ricoldo débarque en Palestine en 1288; Burchard, dominicain comme Ricoldo, tient encore pour le nord en 1283. Est-il possible qu'en cinq années une tradition importante, attestée par des monuments, ait changé de place sans qu'aucun précédent ait préparé cette déviation? Nécessairement il devait y avoir dans la vallée de Gethsémani une situation que les Allemands diraient prégnante.

Cette situation, nous croyons l'avoir retrouvée; en tous cas, nous fournissons les textes qui en font mention. On va voir qu'à côté de la tradition officielle, de droit public, attestée par la quasi-unanimité des témoins, il se formait à Gethsémani une tradition locale, grecque d'origine, qui dut naître probablement après la ruine de la basilique d'Eudocie, comme elle avait failli naître au mont Sion, et qui, mieux

(1) *Qualiter sita est civitas Jerusalem* (Tobler, p. 349).

conservée parce qu'elle était moins en vue, fut assez forte pour se maintenir pendant l'époque des croisades. Lorsque l'oratoire du nord fut définitivement détruit, elle prévalut enfin, mais non sans tâtonnements et sans contradictions. Examinons dans notre période ces deux traditions l'une après l'autre.

Voici d'abord la tradition officielle.

— Ici les documents abondent. Je ne puis citer tous les témoignages. Encore ce qui augmente leur valeur, c'est la variété des sources. Nous interrogerons successivement les historiens, les pèlerins latins et orientaux, les descriptions et plans de la ville et les chartes. A cette époque où les Occidentaux, maîtres du pays, peuvent librement communiquer avec les indigènes et examiner les traditions à loisir, aucun doute ne se fait jour en ce qui regarde le sanctuaire au nord de la ville.

1. *Historiens.* — Voici d'abord Albert d'Aix, qui nomme ce sanctuaire un oratoire : « Rotbertus vero Normannorum princeps et Conans Britannus, juxta muros, ubi est oratorium protomartyris Stephani, in ordine sociorum tabernacula extenderunt ». Il semble dire que l'oratoire de Saint-Étienne était proche de la vallée de Josaphat, car lorsqu'on transporte les machines plus à l'orient, c'est là qu'on les amène. « Noctis in silentio, deportata est machina per partes, et universa strues mangenarum, ad ipsum locum civitatis ubi situm est oratorium S. Stephani protomartyris, versus vallem Josaphat » (1). Or, on sait par tous les historiens que Robert de Normandie campait au nord.

On croirait, à cause de la mention de la vallée de Josaphat qu'il s'agit du nord-est, mais Raymond d'Aguilers indique plus précisément la situation. Il nous apprend que l'église Saint-Étienne était presque au point central du mur septentrional. « Obsederunt autem civitatem a septentrione dux et comes Flandrensis et comes Normannus; obsederunt vero eam ab ecclesia S. Stephani, quæ est quasi ad medium civitatis a septentrione, usque ad angularem turrim, quæ proxima est turri David ». (Cap. xx) (2).

Nous pourrions citer encore Guillaume de Tyr, Robert le Moine, Baudry de Dôle, les Gesta Francorum, Guibert de Nogent. Tudebeuf est particulièrement intéressant. Lorsqu'il parle de l'église, on ne peut interpréter : les croisés s'établirent près du lieu où fut plus tard une église, puisqu'on y fait une station avant la prise de la ville : « Robertus quoque Normannus obsedit a septentrione, juxta sancti proto-

(1) Migne, *Patr. lat.*, CLXVI, c. 389.
(2) Migne, *P. L.*, CLV, c. 591.

martyris Stephani ecclesiam, ubi gaudenter pro nomine Christi recepit lapides.... (XIV, 1);... Christianis pervenientibus ad ecclesiam sancti Stephani, ibique stationem facientibus » (XIV, 4). (*Recueil des historiens des croisades,* t. III).

2° *Pèlerins.* — Pour comprendre le témoignage des pèlerins, quelques préliminaires sont nécessaires. Ils viennent tous à Jérusalem, soit de l'occident, soit du nord. Aucun d'eux n'entre par la porte de l'est ou par la porte du sud. Or tous sont d'accord sur le chiffre de quatre portes qui se croisent. Il reste donc la porte de l'ouest et celle du nord. Aujourd'hui la plupart des pèlerins viennent par la porte de l'ouest ou de Jaffa. Il n'en était pas ainsi au temps des croisades. Cependant on n'était pas resté fidèle à la route romaine par Béthoron. Les croisés ou les pèlerins de ce temps passent, à peu près sans exception, quand ils viennent de Jaffa, par Betnoble (Beit-nuba) et Monjoie, Saint-Samuel, Gabaon (Néby-Samwil). Ils arrivent donc à Jérusalem par le nord, et nous ne citerons d'ailleurs que les témoignages qui le disent expressément. Cependant nous apprenons que la grande porte du nord, ou porte de Saint-Étienne, ne s'ouvrait que rarement. On passait ordinairement soit par la porte de l'ouest, soit par une porte secondaire située au bout de la rue chrétienne du patriarcat au-dessus du Saint-Sépulcre, et ce dernier fait se produisit surtout pour les chrétiens après la prise de Jérusalem par Saladin. La route venant du nord se partageait donc comme aujourd'hui, surtout depuis le rétablissement d'une porte en face de Notre-Dame de France, en deux tronçons, dont l'un se dirigeait vers la porte du nord, l'autre vers la poterne et la porte de l'ouest. La porte du nord, nous le verrons surabondamment, était la porte de Saint-Étienne; nous croyons donc que cet embranchement était précisément celui qui portait le nom de *bivium* de Saint-Étienne.

L'Higoumène russe Daniel (1106) arrivait à Jérusalem par le nord, venant de Néby Samwil qu'il nomma Armathem. Il aperçoit Jérusalem des hauteurs dites du Scopus « et tous se dirigent vers Jérusalem avec une grande allégresse. A gauche, près de la route, se trouve l'église de *Saint-Étienne*, premier martyr; c'est là qu'il fut lapidé par les Juifs, et on y voit son tombeau. Là se trouve aussi une montagne pierreuse aplanie qui s'est fendue lors du crucifiement du Christ; ce lieu se nomme *l'Enfer* et est à un jet (de pierre) des murs de la ville. Ensuite tous les pèlerins entrent, pleins de joie dans la sainte cité de Jérusalem par la porte voisine de la maison de David » (1).

On a beaucoup insisté sur ce que ce pèlerin arrive à la porte de Jaffa.

(1) *Itinéraires russes*, traduits par Mme B. de Khitrowo, Fick, Genève, 1889, p. 11.

Sans doute, mais il vient de Néby Samwil, et toute la question est de savoir où il a pris l'embranchement qui conduit à cette porte. Il a bien pu se détourner pour voir l'église de Saint-Étienne. Quoi qu'il en soit, il constate au nord la présence d'une église dédiée au saint et il ajoute qu'on y voit son tombeau.

Sœvulf (1102-1103) (1) : « Lapidatio sancti Stephani fuit extra murum, quantum arcus balista bis vel ter jactare potest, ubi ecclesia pulcherrima construebatur a parte aquilonis; illa ecclesia omnino est a paganis destructa ».

Sœvulf indique donc le lieu de la lapidation au nord, à une distance de la ville de trois portées d'arbalète, c'est-à-dire à environ 300 mètres; de plus, il n'ignore pas qu'il y avait en ce lieu même une magnifique église, complètement détruite. Les termes dont il se sert étant très précis, indiquent un témoin oculaire. Nous savons donc qu'on n'a pas tenté de restaurer cette église. D'autre part, les chroniqueurs nous disent que les croisés ont trouvé là un oratoire. Donc cet oratoire était situé tout près de l'ancienne église ou au milieu de ses ruines.

Un anonyme reproduit par M. de Vogüé, et qu'il place à la date de 1130, nous apprend que la porte de Saint-Étienne s'ouvrait rarement : « Ab Aquilone est porta que vocatur porta S. Stephani eo quod sit deforis lapidatus et raro aperitur » (2).

Jean de Würzbourg (vers 1165) commence à faire de la science, en parlant des translations de saint Étienne. De plus, la tradition du mont Sion se développe. On veut que Nicodème, Gamaliel et Abibon y aient été ensevelis, tandis que la relation de Lucien dit nettement que saint Étienne seul a été transféré à Jérusalem : « Ante portam Jerusalem, quæ respicit ad occasum, qua parte liberata fuit urbs sub secundo Israël saxis obrutus beatus Stephanus protomartyr occubuit; inde translatus in Sion et sepultus inter Nicomedum et Gamalielem et Abibon postea Constantinopoli ad ultimum Romæ beato Laurentio tumulatus. Unde et in tumulo : quem Sion occidit, nobis Bisancia misit » (3).

Ce pèlerin n'indique donc pas la présence à Jérusalem des reliques de saint Étienne : y il est plutôt contraire. Cependant la chanson de Charlemagne, composée vers 1075, qui d'après M. Gaston Paris reflète exactement les rapports des pèlerins contemporains, suppose que le grand empereur demande des reliques au Patriarche de Jérusalem :

(1) Éditions indiquées dans Röhricht.
(2) *Les Églises de la Terre Sainte*, p. 412.
(3) Tobler, Leipsig, 1874, p.105.

« Respont li partriarches : « A plantet en avrez.
« Le brez saint Siméon aparmaines avrez;
« E le chief saint Lazare vus ferai aporter,
« E del sanc saint Estefne ki martir fu pur Deu » (1).

Un anonyme vers 1185, venant de Nazareth : « Postea veniens ad civitatem Jerusalem extra muros, et ibi invenies locum ubi sanctus Stephanus fuit lapidatus » (2).

Nous touchons à la prise de Jérusalem. Jusqu'à ce moment la tradition a été soutenue par la présence d'une petite église ou oratoire au lieu où s'élevait l'ancienne. Saladin approchait après la désastreuse bataille de Hattin. Les chrétiens crurent que cette église permettrait aux Sarrasins de s'abriter et la détruisirent avant le siège. Nous empruntons ce détail à la célèbre description de Jérusalem, en partie composée avant 1187, en partie remaniée par Ernoul dans son *Estat de la cité de Jérusalem* » (vers 1231).

« Or vous dirai des autres deux portes dont l'une est endroit l'autre. Celle deviers aquilon, a à non porte saint Estevene. Par celle porte entroient li pélerin en la cité, et tout cil qui par deviers Acre venoient en Ihérusalem, et de par toute le tiere dusques al flun, desci que à le mer d'Escalone. Dehors celle porte, ains c'on i entre, à main destre, avoit un moustier de monseigneur Saint Estevenes. Là dist on que Saint Estevenes fu lapidés. Devant cel moustier, à main seniestre, avoit une grant maison c'on apeloit l'Asnerie. Là soloient gésir li asne et li sommier de l'ospital; pour çou avoit à nom l'Asnerie. Cel moustier de Saint Estevene abatirent li crestien de Iherusalem devant chou que il fuscent assegié, pour che que li moustier estoit près des murs. L'Asnerie ne fu pas abatue; ains ot puis grant mestier as pelerins qui par treuage venoient en Ihérusalem, quant elle estoit as Sarrasins, c'on nes laissoit mie herbegier dedens le cité. Pour çou lor ot li maison de l'Asnerie grant mestier. A main destre de le porte Saint Estevene estoit li maladerie de Ihérusalem, tenant as murs. Tenant à le maladerie avait une posterne c'on apeloit le Posterne Saint Ladre. Par là metoient li Sarrasin les crestiiens en le cité pour aler couvertement al Sepulcre, que li Sarrasin ne voloient mie que li crestien veïssent l'afaire de le cité; et les metoit on enz par le posterne qui est en le rue le Patriarce el moustier del Sepulcre. Ne les metoient l'en mie par le maistre porte (3).

(1) *Itinéraires à Jérusalem*, Genève, Fick, 1882, p. 5.
(2) Tobler, Leipsig, 1874, p. 193.
(3) *Itinéraires à Jérusalem*, par Michelant et Raynaud, Genève, 1882, p. 41 s.
Un autre « estat de la cité de Ihérusalem » qui figure dans le même recueil semble anté-

Le texte d'Ernoul est unique et capital pour fixer la position du moustier des croisés en l'honneur de saint Étienne. M. l'abbé Heydet a cru pouvoir l'interpréter en ce sens que le monastère se trouvait à gauche de la route en entrant, c'est-à-dire à l'est. Il suppose que l'auteur se place sur la porte, regardant la campagne lorsqu'il le place à main dextre. Mais outre que les termes « ains c'on i entre », avant qu'on y entre, sont formels, la pensée de l'auteur se dégage encore mieux lorsqu'il place à dextre la maladrerie et la poterne qui aboutissent au Saint-Sépulcre; or elles étaient bien à l'ouest du chemin. Donc Saint-Étienne était à l'occident du chemin. Cependant Daniel l'a vu à gauche, c'est-à-dire à l'est. C'est que Daniel a pris l'embranchement qui conduisait au nord-ouest de la ville, tandis qu'Ernoul parle du chemin qui conduisait directement à la porte de Saint Étienne. C'est encore de ce chemin qu'il s'agit quand il place l'asnerie à main gauche devant le monastère, mais de l'autre côté de la route.

Nous connaissons maintenant la triste situation du sanctuaire du premier martyr. La porte seule, et l'asnerie située en face, en conserveront le souvenir. C'est ce que nous voyons mentionné dans les pèlerins du treizième siècle. Willebrand (vers 1211) exhale sa douleur en termes touchants. Il vient de Bettenobele, c'est-à-dire par le nord. Il aperçoit Jérusalem. « Ad quam accedentes curiam quandam juxta muros civitatis sitam intrare compellebamur. In hoc loco fuit martyrizatus beatus Stephanus, in cujus honore nostri fideles ecclesiam sicut apparet, et archiepiscopatum fundaverant. Ubi nunc temporis asini Soldani compelluntur. Quomodo igitur obscuratum est aurum, mutatus est color optimus, quia de ecclesiæ materia, de loco reliquiarum locus stercorum est ordinatus? Et nota, quia iste locus extra muros est, quia

ricur à la prise de la ville (1187). Contrairement à tous les autres il place une porte de Tibériade opposée à celle de Saint-Etienne : « La porte Saint Estievene est en droit micdi, et siet encontre la Porte de Tabarie, por chou que par cele porte vait on en Tabarie » (p. 25). Et cependant on voit le « moustier de Saint-Iake », évidemment l'église actuelle, situé près de cette porte de Tabarie qui se trouverait ainsi au sud. Après avoir mentionné cette porte de Tabarie, notre auteur ajoute : « Et ançois c'on soit alet gaires fors de cele porte, a un moustier de saint Pol; et si a abéïe de moines blancs; et là dist on que sains Pols se convierti, quand il ot fait marteriier saint Estievene » (p. 27). Étrange tradition qui transporte la conversion de saint Paul des environs de Damas à ceux de la Cité sainte! Qu'était-ce que ce monastère de Saint-Paul? Notre auteur veut-il parler de celui de Saint-Étienne, ou d'une de ses parties? Parmi tant de confusion on ne sait que conclure. Il ne faut pas oublier que ce morceau figure seulement dans les « Estoires d'Oultremer et de la naissance Salehadin », qui contient d'abord le roman de la prétendue origine de Saladin, puis sans transition, le texte d'Ernoul, tantôt abrégé, tantôt augmenté, et en somme assez profondément modifié. » (Préface des éditeurs). Quelle garantie avons-nous que l'auteur des Estoires n'a pas également modifié son autre source?

secundum Actus apostolorum, ejicientes eum extra portam civitatis lapidabant » (1).

Thietmar (v. 1217) eut le désagrément d'être retenu captif dans cette ânerie. Il est pris par les Sarrasins en venant de Gabaon, à trois milles de Jérusalem : « Sic captivus detinebar duobus diebus et una nocte extra portam civitatis, ubi sanctus Stephanus prothomartir lapidatus fuit. In quo loco quondam constructa est ecclesia, sed nunc a Sarracenis funditus eversa » (2).

Écoutons maintenant quelques itinéraires français.

Les *Pèlerinages pour aller en Ihérusalem* (vers 1231) :

« Sus la Monjoie est l'yglise Saint Samuel le prophète; si a trois lieues jusques en Ihérusalem à entrer par la porte S. Estiene, et doit estre par droit iluec le Saint Sepulcre de Nostre-Seignor » (3).

Le continuateur de Guillaume de Tyr (vers 1201) : « En cel jour doivent entrer en Ihérusalem par la Porte Saint Estienne : devant cele porte fu il lapidés » (4).

Le *Chemin et les Pèlerinages de Terre Sainte* (avant 1265). « E qui dreitement vot entré, si deit entré par la Porte Saint-Estevene, là où il fu lapidé » (5).

Les *Pèlerinages et Pardouns de Acre* (vers 1280) :

« Et d'yleque (Montioie) à la cité de Iérusalem sunt 2 liwes de bel chymyn, e le entré en la cité est parmy la porte où Seint Estevene fust lapidé » (6).

Le dominicain Burchard (1283) clora cette série : « Tercia porta est

(1) *Peregrinatores*, ed. Laurent. Lipsiæ, 1873. p. 184.

Willebrand a vu les ruines de l'église, il le dit, nous pouvons l'en croire; il n'a pas vu l'archevêché, et nous ne savons comment cette singulière erreur a pénétré là. Aurait-il pris pour la croix d'un archevêque quelque croix de chanoine du Saint-Sépulcre gravée sur une pierre? J'ai entendu cette confusion se produire à Koubeibeh, à propos du couvercle de sarcophage qui est dans l'église.

(2) Même ouvrage, p. 26.

Ce dernier renseignement ne concorde pas avec celui d'Ernoul, et il est, en somme, plus ancien puisqu'Ernoul, tout en se servant de sources antérieures à 1187, les a remaniées librement. Si l'église a été détruite par les Sarrasins, tout s'explique; ils ont détruit l'église en haine de la foi, et laissé l'ânerie qui pouvait leur être utile. Au contraire, il est bien difficile de s'expliquer pourquoi les chrétiens auraient abattu l'église et respecté l'ânerie qui devait les gêner tout autant, car le moustier ne pouvait pas être beaucoup plus considérable, ni plus rapproché. D'autre part, le renseignement d'Ernoul paraît très sérieux, parce qu'il est inattendu; c'est un fait qu'on n'invente pas. Ne pourrait-on pas distinguer le moustier, l'église, et l'ânerie? Le moustier est détruit par les croisés, l'église est démolie par les Sarrasins, l'ânerie reste. Au demeurant, peu importe pour la question d'authenticité.

(3) *Itinéraires*, Michelant et Reynaud, Genève, 1882.

(4) *Ibid.*, p. 163.

(5) *Ibid.*, texte B copié par un Anglais, p. 192.

(6) *Ibid.*, 230.

ab ista contra aquilonem, et dicitur porta Effraym... Dicitur nunc porta sancti Stephani qui extra eam fuit lapidatus » (1).

Nous n'entendons plus parler des horreurs du séjour à l'ànerie. Dans la seconde moitié du treizième siècle, la situation était devenue meilleure pour les chrétiens, grâce aux négociations de Frédéric II. La porte seule désormais conserve pour les pèlerins le souvenir de saint Étienne et du lieu de la lapidation.

3. *Les plans.* — En matière de chorographie, la moindre carte vaut un volume.

L'époque dont nous venons de recueillir les témoignages écrits nous offre aussi des plans de Jérusalem. Ils sont dessinés en rond, la cité étant coupée en quatre par les fameuses rues tranversales. Voici, sur la question qui nous occupe, le témoignage de ceux que j'ai pu consulter.

Plan de Bruxelles, 1150. — Au bout de la rue droite qui mène du mont Sion à la porte du Nord se trouve l'inscription : « Porta S. Stephani septentrionalis ». Au-dessus, l'église de Saint-Étienne, avec inscription, placée précisément en droit de la porte en dehors de la ville (2).

Plan d'une origine incertaine (Florence?) — Sur la rue droite, du sud au nord : « Vicus porte sancti Stephani », et en dehors, en droit perpendiculaire : *Hic beatus Stephanus a Judeis lapidus est.*

Plan de Copenhague (vers 1180). — Il y a seulement : « Vicus porte Stephani ».

Plan de Haag (vers 1170). — Vicus porte sancti Stephani », au nord. En dehors de la porte, du côté oriental, on a dessiné des personnages dont l'un tient une énorme pierre pour frapper; au-dessous d'eux, du côté occidental, un personnage à genoux, priant et couronné d'une auréole. Entre saint Étienne, car c'est évidemment lui, et son église, « ecclesia beati Stephani », on a représenté une montagne, *mons gaudii,* avec une route qui aboutit à la porte de David, *vicus ad civitatem.*

Cela n'indique pas que l'église se trouvait à l'ouest de Montjoie ou du chemin qui aboutissait à la porte de David. L'auteur a placé les objets comme il a pu, ayant soigneusement utilisé les moindres recoins. La place des personnages marque le lieu de la lapidation en droit de la porte.

(1) Laurent, p. 74.

(2) Ce plan a été souvent publié, par exemple dans les *Églises de la Terre Sainte*, par M. de Vogüé; les suivants figurent dans *Z. D. P. V.*, *Revue allemande de Palestine*, t. XV, année 1892.

Plan de Stuttgard (vers 1180). — « Vicus porte S. Stephani. Porta S. Stephani », au nord. Au dehors, en droite ligne : « Ecclesia S. Stephani », et immédiatement commence la vallée de Josaphat, en forme de boudin, qui part à l'est de l'église.

Plan de Paris (vers 1160). — « Vicus porta sancti Stephani », du sud au nord. De même le plan annexé aux *Gesta Francorum* (Recueil des Historiens des croisades, Hist. occ., t. III).

Tous les plans de cette époque sont donc d'accord pour placer l'église de la lapidation au nord de la ville.

4. *Chartes.* — Le droit public du temps supposait la même situation pour l'église de Saint-Étienne. Une bulle d'Alexandre III (8 mars 1173) confirme à l'abbé de Sainte-Marie Latine : « Stationes que sunt Latine contigue, furnum, palatium iuxta portam S. Stephani a plaga australi, quasdam domos post illud palatium, domos supra murum urbis iuxta ibidem, usque ad secundam turrim murorum; et altera parte, ecclesiam S. Stephani, iuxta viam que ab Hyerusalem ducit Neapolim; hospitale iuxta eamdem viam; hortum inter eamdem ecclesiam et Hyerusalem; alios hortos et vineas quas habetis in territorio Hyerusalem cum decimis eorum » (1).

Il semble qu'on ne peut pas interpréter dans un autre système la situation d'une vigne donnée à l'église du Saint-Sépulcre en 1177 :

« Quæ videlicet vinea habet ab oriente et septentrione vineam de Latina ab occidente stratam regiam, que ducit a domo leprosorum sancti Lazari versus lacum Legerii, a meridie viam que ducit ab ecclesia Sancti Stephani ad eamdem stratam » (2).

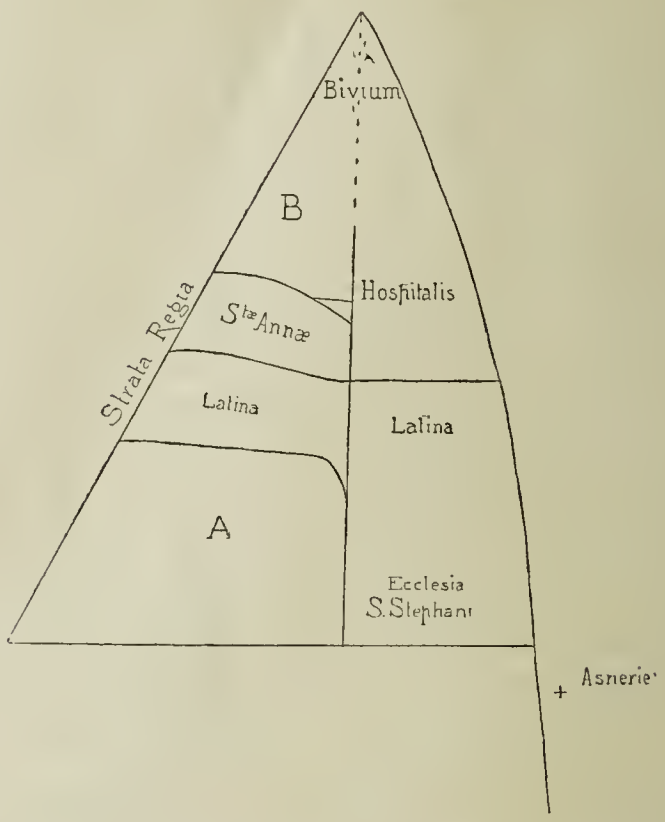
Cette route paraît être celle qui allait de l'angle nord-ouest de la ville, où était situé Saint-Lazare, à la piscine découverte récemment par M. Schick dans le Wady-el-Djoz ; en d'autres termes, un des deux chemins qui confluent pour former la grande route de Naplouse. Aujourd'hui encore, un chemin part du mur de l'enclos de Saint-Étienne pour rejoindre cette route. Cette vigne est aujourd'hui un bois d'oliviers.

Le diagramme ci-après, où cette vigne est marquée au point A, servira aussi à comprendre la charte suivante :

« Ego Joeta abbatissa S. Lazari, concedo Hospitali, per concambium hujus decimationis, quamdam vineam (B), quæ affrontat ab oriente in vinea Hospitalis, a meridie in vinea S. Annæ, ab aquilone in

(1) *Bulla Religionis votis,* Palerme, arch. civico, Qq H. 10.
(2) *Cartulaire,* éd. de Rozière, p. 306.

viam quæ ducit Neapolim, et tenet de vinea usque ad bivium sancti Stephani. »



Il est bien étrange qu'une route de Naplouse borne une vigne au nord, si elle va du sud au nord. Mais on remarque que la limite occidentale n'est pas indiquée ; elle était sans doute formée par la même route qui par conséquent allait au nord-est. Le chemin de traverse de cette route à Saint-Étienne aboutissait à l'entrée des bâtiments et devait rejoindre l'autre chemin qui allait du bivium à la porte Saint-Étienne : il existe encore. Nous donnons ces deux dernières chartes, non comme des preuves bien claires de la tradition, mais comme renseignements sur la situation de l'église de Saint-Étienne.

La vallée de Gethsémani; tradition grecque. — Or, tandis qu'une tradition unanime, officielle, plaçait le lieu de la lapidation de saint Étienne au nord, une autre tradition se formait dans la vallée de Gethsémani, très probablement autour de l'ancien oratoire de Saint-Étienne (1).

(1) Cet oratoire où *martyrium* est mentionné à notre époque par Pierre Diacre (1137) : « Item in monte Oliveti est spelunca, et in ea altarium bene lucidum, in qua solebat Dominus docere discipulos suos : super quam speluncam est sancta ecclesia grandis, et non longe est

Chose étrange, c'est un chroniqueur des croisés qui la produit pour la première fois. Mais qu'on y regarde de près, on reconnaîtra que la source est grecque et très particulièrement locale.

Ce chroniqueur est Raoul de Caen dont l'ouvrage *De Gestis Tancredi* est dédié au patriarche Arnulfe (de 1112 à 1118); il est antérieur de près de deux siècles à Riccoldo, qu'on a considéré jusqu'ici comme le premier témoin en faveur de la tradition de Gethsémani. J'ai dit que l'origine de la tradition était grecque. En effet, Raoul de Caen n'assistait pas à la croisade, mais il a vécu dans la familiarité de Tancrède, et c'est de Tancrède qu'il tient les détails de son histoire. Or, dans cette fameuse reconnaissance qu'il opéra seul au mont des Oliviers, le héros rencontre un ermite : « Obtulerat autem ei sors ad hæc discernenda opportunum doctorem turricolam, consultum sibi eremitam : qui ipsum ubi prætorium Cayphæ, ubi suspendium Judæ, quæ portarum Aurea, quæ, Speciosa; unde Iacobus in præceps dejectus; qua Stephanus ad lapides ejectus, et hujus modi ». Cet ermite ne se contente pas de répondre, il interroge; il apprend le nom de l'étranger et reconnaît en lui l'ennemi d'Alexis, celui qui a dévasté sa patrie. On voit que Tancrède a reçu ses renseignements sur place, d'un Grec, ermite de cette vallée où la tradition commençait à se fonder au profit du sanctuaire local. C'est évidemment sous l'influence de ces données recueillies par Tancrède que Raoul décrit la vallée de Gethsémani, presque immédiatement après avoir raconté la reconnaissance du héros : « Vallis Josaphat montem Oliveti submovet, ipsa situ humilis, contentorum tamen dignitate præcellens, contenti ibi namque ibi Jessemani, ibi torrens Cedron, ibi Dei aulæ aula, cœli reginæ sepulcrum, ibi protomartyris Stephani lapidatio; ibi cum sanguinis sudore dominica monstratur oratio » (1).

Du haut du mont des Oliviers on pouvait apercevoir le petit oratoire de Saint-Étienne où campaient les Normands à la porte du Nord; on pourrait donc à la rigueur soutenir que c'est là ce qu'a montré l'ermite, et que Raoul a confondu. Mais puisque la tradition s'est certainement fixée plus tard dans la vallée de Gethsémani, il est plus naturel d'en voir dans Raoul la première expression que de l'accuser d'avoir mal compris.

martyrium sancti Stephani; inde non longe est locus ubi oravit Dominus ». (Roma, 1887, ed. Gamurrini, p. 121.) Cet oratoire se trouvait donc entre la grotte dite du Credo et le lieu de l'Agonie, sur le mont des Oliviers, et à une certaine hauteur.

(1) *Recueil des historiens des croisades, Hist. occid.*, t. III, p. 685. *Tudebodus imitatus* donne l'histoire de la reconnaissance, mais sans fixer le lieu de la lapidation comme le fait Raoul au second passage cité. (Même vol., p. 217.)

Il est probable que la même tradition a été suivie par Phocas (1185). Cet explorateur distingué mentionne trois fois le souvenir de saint Étienne. Au mont Sion il voit le temple où Jésus a apparu à ses disciples les portes fermées, « et où saint Étienne a été enseveli après sa lapidation, pour être après enseveli dans un autre endroit ».

Il y a confusion dans les souvenirs, puisque saint Étienne n'a été enseveli à Sion qu'après l'invention des reliques; mais on voit à quelle tradition il fait allusion.

Très claire est aussi la situation du monastère si connu par les récits des croisés : « En face du mont des Oliviers, derrière la ville, comme on vient de la Samarie, est un monastère dans lequel après que le saint premier martyr Étienne eut été lapidé et placé où nous avons dit par Gamaliel, son corps sacré et saint fut transporté ». Évidemment il s'agit du sanctuaire du nord.

Une troisième fois, Phocas rencontre le souvenir de saint Étienne, et cette fois il s'agit du lieu de la lapidation. Voici ce texte important : « Ce saint lieu est divisé en deux parties : la ville sainte est établie sur la partie la plus plane de la colline de droite; son enceinte s'étend jusqu'à la vallée dont la partie supérieure est toute plantée de vignes, et où eut lieu la lapidation du premier martyr saint Étienne. A gauche et de l'autre côté de la vallée, se trouve le mont des Oliviers » (1).

Ce texte n'est pas très clair, et s'il était seul dans Phocas, on serait tenté de l'expliquer selon la tradition commune et officielle de l'époque. On dirait alors que le pèlerin parle de la situation de la ville dans son ensemble, et qu'il place la lapidation dans la partie haute de la vallée qui coupe la ville en deux, c'est-à-dire au nord. Mais il faut reconnaître que selon le sens obvie, il n'est question que d'une vallée, celle qui sépare la ville du mont des Oliviers. C'est dans la partie haute de cette vallée que saint Étienne a été lapidé, donc en face du mont des Oliviers. Est-il vraisemblable que Phocas parle deux fois du même endroit, une fois pour dire que c'est le lieu de la lapidation, une fois pour dire qu'il y a là un monastère où saint Étienne a été enseveli après avoir été lapidé et enseveli ailleurs? Non sans doute. Si donc Phocas place la lapidation autre part que dans le monastère du nord, autre part qu'au mont Sion, ce doit être dans la

(1) Εἰς γὰρ δύο μέρη ὁ θεῖος οὗτος διαιρεῖται χῶρος· καὶ πρὸς μὲν τὸ τοῦ δεξιοῦ βουνοῦ χθαμαλώτερον μέρος ἡ ἁγία πόλις ἐφίδρυται ἧς ὁ περίβολος μέχρι τῆς φάραγγος καταντᾷ, τὸ δ' ὕπερθεν ταύτης ἐστὶν ὅλον ὑπάμπελον, ἐν ᾧ καὶ ὁ λιθασμὸς τοῦ πρωτομάρτυρος ἁγίου Στεφάνου ἐγένετο· τὸ δὲ τούτου εὐώνυμον καὶ τῆς φάραγγος πέραθεν τὸ τοῦ Ἐλαιῶνος ὄρος ὑπάρχει. (M., *P. Gr.*, CXXXIII, c. 941)

vallée de Gethsémani, le troisième lieu où se rencontre le souvenir du saint, et cette présomption suffit à éclairer un texte obscur en lui-même.

Perdiccas (1250), protonotaire d'Éphèse, dans sa description versifiée, place la lapidation de saint Étienne entre la Prière de l'agonie et le lieu qui a reçu le frère du Seigneur, c'est-à-dire le tombeau de saint Jacques. C'est le troisième témoin : encore un Grec.

Mais remarquons que les trois auteurs, qui les premiers mettent la la lapidation de saint Étienne dans la vallée de Gethsémani, ne sont pas d'accord entre eux sur le point précis. D'après Raoul, elle eut lieu entre le tombeau de Marie et l'Agonie du Seigneur; d'après Phocas, sur le versant occidental de la vallée; d'après Perdiccas, entre l'Agonie du Seigneur et le tombeau de saint Jacques.

De tous les documents cités un point se dégage avec une entière évidence.

Dans la période des croisades, le culte de saint Étienne se concentrait au lieu que l'on croyait être celui de la lapidation. Il était situé à trois portées d'arbalète au nord de la ville, et la certitude sur ce point était telle qu'on ne disait pas seulement comme au sixième siècle, porte de Saint-Étienne, mais moustier et église de Saint-Étienne, rue Saint-Étienne, carrefour de Saint-Étienne. On continue cependant à vénérer dans l'église du Cénacle le lieu de la seconde sépulture du saint et la pierre sur laquelle il était quand on le lapida.

Cette tradition unanime se soudant à la tradition unanime des temps précédents est désormais fondée sur le témoignage de plus de douze siècles. Elle peut se perdre ou s'altérer : il suffira de remonter au temps où elle était en pleine vigueur pour la reprendre, et sceller la chaîne brisée au point où elle était rompue.

D'autres points sont moins clairs. Il semble que les croisés ont trouvé dans ce lieu sacré une petite chapelle ou oratoire. Ils ont dû restaurer ce sanctuaire, du moins quand il fut détruit en partie par les gens d'Ascalon, comme nous l'apprend Albéric (1).

Mais rien n'indique que l'église ait été considérable. On disait le moustier de Saint-Étienne, comme si l'église avait été enfermée dans un corps de bâtiments; telle est du moins la coutume invariable en Orient. Ce qui paraît certain, c'est qu'elle était bâtie près ou au milieu des ruines de l'ancienne basilique que l'on voyait encore, et que par conséquent elle n'en était pas une restauration.

(1) Les habitants d'Ascalon, apprenant l'absence de Baudouin, attaquèrent Jérusalem, et, malgré leur nombre, ne purent rien contre cette ville. Alors ils détruisirent une partie de l'église Saint-Étienne, qui est hors des murs, et brûlèrent les moissons. Ceci se passait en 1113.

A côté de cette tradition consacrée par l'unanimité morale de tous les documents, nous trouvons un chroniqueur latin, un et très probablement deux pèlerins grecs qui pour la première fois font allusion à une tradition différente. Ils placent le lieu de la lapidation, en différents endroits, dans la vallée de Josaphat. Cette opinion isolée ne peut prévaloir tant que les souvenirs précis du nord gardent leur force, mais nous allons la voir se développer à l'époque suivante, quand le grand mouvement qui amène les pèlerins et les croisés par le nord, en venant de Saint-Jean-d'Acre, est irrévocablement terminé par la chute de cette cité.

Dernière période, de la prise d'Acre (1291) *à nos jours.*

Jusqu'ici nous n'avons rien remarqué de bien extraordinaire. A côté d'une tradition ancienne, un peu oblitérée à une époque par la ruine du monument qui la soutenait, d'autres traditions se sont formées. Au mont Sion, un seul chroniqueur indique cette tendance : l'affaire n'a pas de suite. Dans la vallée de Gethsémani, un petit couvent occupé par des Grecs prétend, très probablement de bonne foi, avoir le vrai emplacement de la lapidation à l'encontre de la tradition séculaire soutenue autrefois par les Grecs, adoptée et reconnue par les Latins. Encore une fois rien d'étonnant, le phénomène n'est pas isolé. Que l'ancienne tradition soit supplantée par la nouvelle, rien encore de trop étrange. Mais voici qui est vraiment inouï. L'ancienne tradition est transportée de toutes pièces au profit de la nouvelle. Porte de Saint-Étienne, église d'Eudocie seront installées dans la vallée du Cédron. Il n'y aura pas victoire d'une tradition sur l'autre, mais fusion des deux en faveur de l'une d'elles, et par suite inextricable confusion.

C'est dans ce dédale que nous devons introduire le lecteur : qu'il veuille bien tenir en main le triple fil nécessaire pour en sortir. Le dernier témoin de la période précédente est le dominicain Burchard. Le dominicain Ricoldo ouvre une nouvelle série. Il vient en Palestine en 1288, et son récit de voyage est de 1294 environ. Ce religieux d'ailleurs, esprit des plus cultivés, était considéré jusqu'à présent comme le premier à placer la lapidation de saint Étienne non loin de Gethsémani : « Inde (en sortant du tombeau de la Vierge), exeuntes invenimus juxta dictum locum, campum ubi fuit lapidatus beatus Stephanus, et ascendentes per viam per quam ejecerunt eum extra civitatem cum lapidibus, intravimus in Iherusalem per portam sabbatorum, et invenimus ecclesiam sancte Anne, matris Domini » (1).

(1) Laurent, p. 111.

Nul doute, les termes sont clairs : il s'agit bien de Gethsémani, mais d'un champ, situé au fond de la vallée, puisque de là seulement on remonte. Précisément au même moment ce transfert de tradition s'opère sur les plans. Marino Sanuto (1308) écrit : « lapida Stephy », le long du chemin qui descend de Sainte-Anne à Gethsémani, du côté nord. Sur un plan dont l'original est à Gênes (fin du seizième siècle), la porte de Saint-Étienne est placée près de Sainte-Anne. Un plan de Plaisance (même époque) en fait autant. Il est inutile de multiplier les citations pour constater un fait aussi avéré. D'ailleurs l'abandon de l'ancienne tradition ne se fit pas sans quelques protestations. Ludolphe de Sudheim (vers 1350) dit encore : « Locus ubi lapidatus est Stephanus est extra portam borealem, ubi stetit ecclesia, sed nunc est eversa » (1).

Mais l'accord se fit plus tôt et plus complètement qu'on ne pouvait l'espérer. Un pèlerin arménien, Nicolas, évêque d'Acquirmann (vers 1483) met l'un près de l'autre « le lieu où naquit la sainte Vierge, celui où saint Étienne fut lapidé » (2). Au dix-septième siècle, Quaresmius n'ignorant pas l'ancienne tradition, entreprit de la réfuter, et cette étrange démonstration, qui aurait dû faire sauter aux yeux l'inanité de la tradition nouvelle, parut suffisante pour faire disparaître tous les doutes. Observons cependant les fluctuations de l'opinion récente sur l'emplacement précis de la lapidation. Ricoldo la place dans un champ, probablement la vallée du Cédron elle-même, assez élargie à cet endroit; un manuscrit slavon de 1360, sur le mont des Oliviers : « Plus haut (que le tombeau de la Mère de Dieu) est le lieu où Étienne, premier martyr, a été lapidé, celui d'où le Seigneur monta au ciel, etc. » (3). C'était, nous l'avons vu, la tradition de Raoul et de Perdiccas.

Le voyage de maître Denis Possot (1532) est peu précis : « De là, vinsmes au lieu où saint Étienne fut lapidé, et est en devallant la vallée de Josaphat, et sont deux rochers à l'opposite l'ung de l'autre » (4).

Enfin le rocher l'emporte, cet invraisemblable rocher, sur lequel ont été taillées les marches du grand escalier dont parle sainte Sylvie, qui descendait de Jérusalem et montait à l'église de l'Ascension.

Notons encore l'ordre dans lequel les souvenirs se déplacent. On dit souvent que le nom des portes ayant été changé, la tradition s'est déplacée : c'est le contraire qui est vrai. Ricoldo nomme la porte de l'Est « porta Sabbatorum » ; je ne puis dire avec certitude quel pèlerin la nomma le premier porte de Saint-Étienne ; mais la tradition du nord continua à

(1) *Orient latin*, v. II, Leroux, 1884. Documents, p. 355.
(2) *Ibid.*, v. II. Doc., p. 401.
(3) *Ibid.*, vol. II. Doc., p. 392.
(4) Documents, Leroux, 1890.

lutter jusqu'à une époque inconnue, au moins jusqu'au seizième siècle : on peut dire qu'elle existait encore de nos jours, n'attendant qu'un excitant pour se produire (1). Au seizième siècle, la porte de l'est est devenue, pour la plupart, la porte de Saint-Étienne.

La confusion fut dès lors complète entre les trois traditions antérieures. Non seulement le nom de porte Saint-Étienne fut transporté du nord à l'orient, on prétendit encore que l'église d'Eudocie avait été dans la vallée du Cédron. En dépit des impossibilités matérielles les plus évidentes, le P. Quaresmius en cherchait les ruines près du rocher. Naturellement il n'en trouvait aucun vestige et se lamentait du malheur des temps qui l'avait si complètement détruite. Cela fait, le nom de la porte et cette basilique invisible et présente furent des preuves de plus auxquelles un étranger ne résistait pas. Le mont Sion se vit à son tour dépouillé de ses souvenirs. On n'y vénéra plus la pierre sur laquelle saint Étienne avait été lapidé; on ne savait même plus où elle était. La vraie pierre, c'était le rocher où la forme d'un corps était si visible et si convaincante. Tout ce que le P. Quaresmius pouvait concéder aux témoignages anciens, c'est que la pierre qu'on vénérait au mont Sion précédemment était celle où saint Étienne s'était agenouillé, mais c'était bien sur le rocher qu'il était mort. On voyait encore le sang répandu (2). D'ailleurs ne montrait-on pas en face le rocher sur lequel se tenait saint Paul pendant le martyre? Un goût de tout montrer et de tout voir, l'un causant l'autre, sans qu'on puisse fixer une priorité constante, avait remplacé l'ancienne sobriété qui se contentait des souvenirs généraux. La tradition ne s'était pas seulement transportée, elle s'était surchargée d'une efflorescence parasite qui menaçait de compromettre la simple vérité.

Le transfert de la tradition est un fait; nous l'avons mis sous les yeux du lecteur, nous n'avons pas à l'expliquer. Cependant il pique assez la curiosité pour qu'on en cherche les raisons.

La première, et toute négative, c'est l'abandon de l'ancien sanctuaire,

(1) Joannes Poloner (en 1422) dit encore : « Tertia erat porta Ephraïm in superiori parte contra aquilonem... Dicitur nunc porta Stephani, quia fuit extra eam lapidatus ». (*Descriptiones*, Tobler, p. 226). Mais il n'est probablement qu'un écho de Burchard. Le plan de Marino Sanuto ne donne pas de nom à la porte de Gethsémani.

Adrichomius, en 1584 : « Porta Ephraim quæ nunc a quibusdam sancti Stephani appellatur, contra septentrionem sita ». Cependant l'opinion contraire domine : « Porta vallis... nunc vero a protomartyre qui per eam extra civitatem eductus est, et non longe ab eadem lapidatus S. Stephani porta nominatur ». (Ed. de Cologne, 1588, p. 167 et 168.)

(2) Basile Posniakov (1558-1561) : « En sortant de la ville par la porte qui conduit à Gethsémani, on voit une pierre sur le versant de la montagne : c'est là que les Juifs tuèrent le premier martyr Étienne » Var. (note) : « On voit en témoignage jusqu'à ce jour des traces de sang sur cette pierre; les orthodoxes en emportent des morceaux comme relique et bénédiction ». (*Itin. russes*, Genève, 1889, p. 329.)

la ruine de jour en jour plus complète. Dès lors l'imagination pouvait se donner libre carrière et aussi la recherche scientifique, si dangereuse quand elle ne possède que des éléments insuffisants et donne ses arrêts pour des traditions.

Le sanctuaire du nord détruit, celui de la vallée de Gethsémani subsistait, protégé selon toute apparence par le tombeau de Marie. Si le petit martyrium de Saint-Étienne de la vallée de Josaphat exista longtemps séparé, aux temps des persécutions il fut transporté dans l'église du tombeau de Marie où il est encore.

Dès lors on dut chercher quel souvenir il rappelait. C'est un phénomène constaté, et qui n'implique le plus souvent aucune mauvaise foi, que tout sanctuaire en Palestine tend à se rattacher à un ancien souvenir. La moindre indication est avidement saisie et commence parfois une tradition. Sans cela, comment expliquer tant de traditions contradictoires? Les ermites de Gethsémani se demandèrent comme les autres pourquoi on avait élevé là un sanctuaire à saint Étienne. Chose étrange, on pensa que ce sanctuaire rappelait la première sépulture du saint! Le fait est attesté par Adrichomius et par fra Steffano Mantegazza, dominicain milanais qui voyageait en 1600. Il voit au mont Sion le sépulcre de son glorieux patron où avaient été Nicodème, Gamaliel et Abibon, « dont les corps avaient été cachés un peu moins de trois cent soixante-cinq ans dans un lieu vil et ténébreux, près la cité de Jérusalem, dans la vallée de Josaphat comme on pense (1) : Appresso la cita di Gierusalemme, nella valle, come si stima di Giosafat... » Mais cette solution était inacceptable à cause de la distance de 20 milles assignée par le prêtre Lucien au lieu de cette sépulture. Restait le lieu de la lapidation, et les Grecs de l'ermitage ne furent sans doute pas fâchés d'opposer leur opinion à celle qui dominait chez les Latins. Mais comment ceux-ci se sont-ils rendus? Ne lisait-on pas dans leur office : « Lapides torrentis illi dulces fuerunt »? Or, le torrent, c'est par excellence le Cédron, « de torrente in via bibet ».

Ceci n'est pas une conjecture; ce texte joua dans la question un rôle important, peut-être décisif. On l'allègue encore.

De plus, par une singulière coïncidence, on pouvait dire avec exactitude que saint Étienne a été lapidé dans la partie haute de la vallée dite de Josaphat. Sur ce point le texte de Phocas est très suggestif, la confusion s'impose de loin. La vallée de Josaphat commence précisément derrière Saint-Étienne au nord pour tourner dans la direction du sud-est. Cette coïncidence de la vallée traditionnelle avec les pierres

(1) Milano, 1616, p. 262.

du torrent, et le sanctuaire de Gethsémani a dû avoir une grande force. Quant au rocher, n'avait-on pas vénéré pendant des siècles au mont Sion le rocher sur lequel était saint Étienne pendant la lapidation? Ce rocher avait été pris quelque part. Justement il s'en trouvait un à peu de distance de la porte, où l'on pouvait reconnaître la marque du corps d'un homme étendu. N'était-ce pas le dernier seeau donné à la tradition nouvelle? Quoi qu'il en soit, la confusion s'imposa, un faux aiguillage détourna les anciens souvenirs et les appliqua à des lieux nouveaux.

§ 2. — DISCUSSION DES TÉMOIGNAGES ET CONCLUSION.

Nous avons entendu les dépositions des témoins, c'est souvent long et ennuyeux, c'est quelquefois instructif et pittoresque. Encore avons-nous éliminé à la fin ceux qui ne faisaient que répéter ce qu'avaient dit les autres.

Résumons les témoignages, ou du moins leurs traits principaux.

Au sujet du mont Sion on nous a dit :

1. Saint Étienne a été enseveli pendant quelques années au mont Sion, dans l'église célèbre par la descente du Saint-Esprit.

2. On voyait là, dans une chapelle particulière, la pierre sur laquelle il était pendant la lapidation.

3. *Item*, les pierres avec lesquelles on l'a lapidé.

4. *Item*, les sépulcres de Nicodème, Abibon et Gamaliel, qui avaient précisément été ensevelis avec lui à Caphargamala.

5. *Item*, le lieu où saint Étienne a été lapidé (le moine Bernard).

Le premier fait est un événement officiel, raconté par les contemporains, maintenu par une tradition unanime et constante. Il est historiquement certain. Si on niait, contre toute justice, l'authenticité de l'invention, il faudrait au moins admettre que quelqu'un qu'on a cru être saint Étienne a été enseveli dans l'église de Sion. Est-il possible qu'on ait mis là la pierre sur laquelle saint Étienne a été lapidé? Rien d'invraisemblable à cela. Le lieu des lapidations était public, le rocher sur lequel on jetait d'en haut le condamné pouvait être connu. Il était facile après le triomphe de l'Église d'y pratiquer une incision. La tradition est constante et remonte au sixième siècle (Théodore). La présence de cette pierre au mont Sion est donc au moins très probable. Elle avait déjà disparu au temps de Quaresmius. Il m'a été dit une fois dans l'église arménienne, ou maison de Caïphe, que la pierre de l'autel que l'on présente aujourd'hui comme extraite du rocher du Saint-Sépulcre était précisément cette pierre de la lapidation, ce que je croirais vo-

lontiers, car il n'est pas question dans les anciens pèlerins de cette pierre du Saint-Sépulcre.

Mais je fais beaucoup plus de réserves pour les pierres qui ont servi à la lapidation. Le témoignage d'Antonin est ancien et respectable, mais il est presque isolé; il peut s'expliquer par un malentendu. A-t-on ramassé immédiatement ces pierres? Si non, comment les distinguer? Mettons un doute ou quelque chose de moins encore.

Nous arrivons aux traditions fausses. La relation de Lucien indique clairement que saint Étienne seul fut transféré à Jérusalem, il ensevelit les autres corps dans un lieu convenable. Donc ils ne furent pas transportés d'abord dans l'église de Sion et il n'y eut aucun motif de le faire quand le corps de saint Étienne lui-même en eut été enlevé. De plus, les anciens pèlerins ignorent ce détail qui ne paraît qu'au douzième siècle. Il saute aux yeux qu'il y a là une confusion entre les deux premières sépultures ou une conjecture gratuite.

Même confusion, lorsque le moine Bernard nous dit que dans ce lieu saint Étienne a été lapidé. Entendant dire qu'il a été lapidé sur cette pierre, il a compris, *lapidé à cette place*. Ce témoignage isolé ne peut avoir d'autre portée.

Voilà pour l'église de Sion. Pour les deux autres points nous avons recueilli des affirmations contradictoires.

Premier groupe de témoins, à partir des origines.

1. Saint Étienne a été lapidé en dehors de la ville, du côté du nord.

2. Le lieu de la lapidation a été consigné en 455 par une basilique où on a transféré les restes de saint Étienne : cette église se trouvait à près d'un stade (Évagre), à un jet de flèche (Antonin) de la porte du nord; celle qui l'a remplacée, à trois portées d'arbalète (Sœwulf).

3. Cette situation a été confirmée par le nom donné à la porte du nord de porte de Saint-Étienne.

4. L'église bâtie pour remplacer l'ancienne, soit par les Grecs, soit par les Croisés, était à gauche (Daniel), ou à droite (Cité) du chemin, selon la porte par laquelle on entrait.

Deuxième groupe : à partir du douzième siècle.

1. Saint Étienne a été lapidé dans la vallée de Josaphat, dans un lieu plan, sur le revers oriental, sur le revers occidental de la vallée.

2. Saint Étienne a été enseveli (dit-on) dans la vallée de Josaphat.

3. La porte de l'est se nomme, en foi de ces faits, porte de Saint-Étienne.

4. On voit sur le rocher où il est mort la forme de son corps.
5. L'emplacement où se tenait saint Paul est en face.
6. Il y a sur le rocher des marques de sang.
7. En cet endroit était la basilique d'Eudocie.

Auquel des deux groupes donner la préférence?

Un premier principe, c'est qu'on préfère, en matière de tradition, les sources les plus anciennes. Or ici le doute n'est pas possible. La chaîne des témoins qui déposent en faveur du nord remonte au temps de l'invention des reliques (415).

Les autres, et nous sommes allés plus loin qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, ne datent que du douzième siècle. La question est tranchée.

Un deuxième principe veut qu'on écoute plus volontiers ceux dont les paroles sobres et précises ont comme une empreinte de la vérité et le caractère des témoins oculaires. Le premier groupe nous dit seulement où se trouvait le lieu de la lapidation. Dès qu'il est reconnu, il est fixé dans la mémoire par un monument public. Rien de plus. Les autres, et remarquez qu'ils viennent à une époque où les détails avaient eu le temps de s'effacer, à moins que ce temps ne leur ait précisément servi à prendre naissance, les autres ont tout vu : le rocher même garde la forme du corps de saint Étienne, on voit des traces de sang, on sait où se tenait saint Paul. Inutile de juger de la valeur de ces détails si nous rejetons la tradition en bloc, mais en elle-même cette prétention à l'exactitude minutieuse est plutôt suspecte que digne de foi.

Enfin on demande aux témoins de ne pas se contredire, à une tradition d'être constante avec elle-même. On dira que nos témoins ne sont pas absolument d'accord entre eux sur la distance de l'église à la ville. Je réponds que à propos d'un fait patent et public comme l'existence d'une basilique, ce léger désaccord apparent doit être expliqué d'une manière quelconque, mais ne peut en aucune manière fonder un doute sur l'existence d'une église bien connue. Les pèlerins attestent l'existence de l'église, et c'est l'église qui fait foi du lieu de la lapidation. Je raisonne de même pour la situation à gauche ou à droite du chemin ; il est bien plus aisé de conclure qu'on ne parle pas du même chemin que de dire : donc il n'y avait pas d'église.

Au contraire, quand il s'agit du lieu de la lapidation, ce sont les pèlerins qui font foi, puisqu'ils n'allèguent que leur témoignage ; si donc ils ne sont pas d'accord sur le lieu, la tradition n'est pas constante. On dira qu'ils s'entendent pour la vallée de Josaphat. Mais quelques-uns y placent même la première sépulture de saint Étienne !

Cet accord prouve donc simplement qu'il y avait en effet dans cette vallée un très ancien souvenir de saint Étienne, et que l'on tâtonnait pour préciser soit le fait, soit le lieu auquel il fallait le rattacher.

Mais si un sanctuaire explique la naissance d'une tradition, n'est-il pas vrai aussi de dire que le sanctuaire de saint Étienne ne serait pas né sans une tradition antérieure, et ne sommes-nous pas tenus d'indiquer l'origine de ce culte puisque nous rejetons celle qu'il s'est donnée lui-même?

A cela nous répondons que les nombreux couvents déjà cités de la vallée de Josaphat ne peuvent revendiquer aucun petit fait local comme origine, et que par conséquent le martyrium de Saint-Étienne peut être dans le même cas.

Cependant nous risquerons une explication dont la valeur ou l'insuffisance ne devra pas influer sur la question principale.

Le premier supérieur du monastère d'Eudocie se nommait Gabriélos. Son amour pour la vie anachorétique lui rendait pesant le gouvernement d'un grand couvent comme celui de Saint-Étienne. « Après avoir été higoumène pendant vingt-quatre ans, il se construisit un petit monastère dans la vallée du temple auguste de l'Ascension, à l'orient, où, à l'imitation d'Euthyme, il se retirait après l'octave des saintes Théophanies pour y demeurer jusqu'à la fête des Palmes (1). »

Si la tradition de la lapidation avait existé alors dans la vallée de Gethsémani, l'érection de la basilique d'Eudocie au nord n'eût pas été possible comme basilique de la lapidation. L'oratoire de Gabriélos est donc antérieur à cette tradition. D'autre part, n'est-il pas vraisemblable que ce petit monastère a été dédié au patron du couvent principal, qu'on y a transporté une parcelle de ses reliques? S'il en est ainsi, ce doit être lui qui a donné naissance à la tradition : il a été le premier acte de cette série de faits qui ont transporté dans la vallée du Cédron tout ce qui rappelait au nord le souvenir de saint Étienne.

Mais, quoi qu'il en soit de cette explication, il est impossible d'hésiter : on préfère la tradition la plus ancienne, la plus sobre, la plus constante à elle-même, ou plutôt on préfère des gens qui attestent avoir vu des monuments publics constatant tels souvenirs, à des pèlerins qui recueillent des on-dit contradictoires.

Mais il y a plus. Le groupe qui tient pour la vallée du Cédron admet la lettre de Lucien, croit posséder la basilique d'Eudocie sur une pente

(1) Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis, n° 103. On peut se demander s'il s'agit de l'orient par rapport à la ville ou par rapport à l'église de l'Ascension; cependant le texte grec indique plutôt le premier sens, il s'agit de la vallée orientale qui est aussi la vallée de l'Ascension : « ἐν τῇ πρὸς ἕω κοιλάδι τοῦ σεβασμίου ναοῦ ὃς ἀπὸ τῆς ἁγίας ὠνόμαστο ἀναλήψεως ».

escarpée, ne nie pas que cette basilique eût été élevée au lieu de la lapidation.

Or cette basilique s'est retrouvée au nord, précisément dans la situation marquée par la tradition ancienne ! Evidemment la tradition moderne est désespérée...

Mais si la tradition de la vallée du Cédron doit disparaître sans retour, s'ensuit-il que celle du nord soit vraiment solide ?

Nous croyons que oui. Des témoignages unanimes et constants nous font remonter sans interruption jusqu'en 455, au moment de la construction de la basilique. Cette basilique est retrouvée ; l'emplacement de la lapidation tel qu'on croyait le connaître au cinquième siècle nous est donc connu. Toute la question est de savoir si au cinquième siècle on a procédé sûrement. On voit que, proportion gardée, nous devons raisonner comme pour le Saint-Sépulcre et les autres Lieux saints.

Pouvait-on connaître le lieu de la lapidation de saint Étienne ? Oui, car on pouvait connaître avec une parfaite certitude le lieu des lapidations ordinaires : or, il semble que malgré leur précipitation haineuse, les ennemis de saint Étienne qui le condamnaient pour n'avoir pas observé la loi, l'ont accomplie eux-mêmes. Le détail de saint Paul gardant les habits le prouve. Le souvenir de ce lieu funèbre existe encore aujourd'hui. M. le ministre protestant Chaplin et son collègue M. Hanauer ont recueilli cette tradition : on leur a montré comme le lieu des exécutions la colline de Jérémie qui domine la basilique, et c'est d'après ce renseignement que s'est accréditée parmi quelques protestants l'opinion que cette colline était le Calvaire ; mais crucifixion par les Romains n'est pas lapidation par les Juifs.

Je lis dans Sepp (1), que « la place où on lapidait les criminels était à peu près à deux mille coudées du temple ». Je ne sais où il a puisé ce renseignement ; cette distance concorderait exactement avec l'emplacement de la basilique.

Indépendamment de la connaissance officielle du lieu des lapidations, les premiers chrétiens ont pu conserver fidèlement le souvenir du lieu de la passion d'Étienne. Le moment où la basilique fut construite ne ressemble guère au quatorzième siècle pour la crédulité. Juvénal était un esprit distingué. Son ambition lui fit toute sa vie des ennemis. Rarement l'église de Jérusalem fut plus troublée : pendant quelque temps il fut remplacé par l'intrus Théodose. Or, sur le point dont nous parlons, aucune protestation ne s'élève. L'unanimité est parfaite. Il s'agit de travaux considérables, on n'hésite pas à les entreprendre. Quelles raisons avons-

(1) *La Vie de N. S. Jésus Christ*, Paris, 1861, t. III, p. 157.

nous de suspecter la bonne foi, le bon sens de tant de personnages distingués par leurs vertus et leurs lumières? Mais nous sommes remontés plus haut. Les expressions de saint Astérius paraissent bien être une indication topographique précise. Donc vers 400 on savait où avait été lapidé saint Étienne. Nous touchons ainsi à ce quatrième siècle qui a fixé la place de tous les grands sanctuaires. Nous pouvons donc affirmer avec confiance que nous savons l'emplacement où le saint Protomartyr a donné sa vie.

Telle nous apparaît la tradition au sujet de saint Étienne, inébranlable dans ses grandes affirmations, douteuse sur quelques points, fausse sur d'autres. Nous ne voulons pas en conclure : Toute tradition est exacte dans ses grandes lignes, incertaine ou fausse dans ses détails. C'est ici surtout qu'il ne faut pas dire : *ab uno disce omnes*. S'il nous était permis de dépasser nos conclusions particulières, nous dirions seulement que cet exemple instructif peut nous aider à démêler dans d'autres traditions le vrai du faux, et en faisant ce partage, à confirmer la vérité de souvenirs qui nous sont précieux. A Jérusalem, nous pouvons donc vénérer en toute confiance : dans l'église de Sion, la sépulture momentanée de saint Étienne ; dans la basilique d'Eudocie, le lieu de sa lapidation et d'une sépulture qu'on croyait définitive. Dans la vallée de Gethsémani, un souvenir ancien, dont l'origine et l'objet précis nous sont inconnus, n'offre à notre dévotion aucune garantie : peut-être y a-t-il eu là des reliques du Saint.

Le résultat de notre enquête paraîtra modeste, mais mieux vaut la certitude sur des objets moins nombreux que des doutes pénibles à la piété. Nous savons du moins par la tradition l'emplacement approximatif du martyre de saint Étienne : pour le déterminer avec plus de précision il reste à comparer les textes avec le résultat des fouilles, à poursuivre l'accord des documents et des monuments.

Fr. M.-J. Lagrange,
des Frères Prêcheurs.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE DES LIVRES.

Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias, von ADALBERT MERX. Leyde, 1893, in-8°, 24. p.

Ce petit mémoire contient une sorte de psaume samaritain, de quarante-huit vers doubles (l'original devait en contenir cinquante-six), consacré au Messie des Samaritains qu'ils ne nomment pas *Messie*, puisque ce nom ne se trouve pas dans le Pentateuque avec le sens de restaurateur attendu, mais *Taeb*. M. le professeur Merx en donne le texte en caractères carrés d'après un manuscrit qu'il a découvert à Gotha et une traduction avec un commentaire très nourri.

Le cantique peut se résumer ainsi : le Taeb naissant sera annoncé par son étoile. Il sera instruit dans la loi par Jahvé, et réalisera l'apparition d'Abraham : un four fumant et une lampe de feu (Gen. xv., 17).

Le four fumant symbolisait la présence de Dieu dans son sanctuaire sur sa montagne (1).

Israël sera en assurance; le tabernacle sera restauré avec tous ses accessoires, l'arche et ses tables, etc. Le prêtre reprendra ses sacrifices. Grâce au Taeb on reconnaîtra la vraie langue hébraïque : une assemblée de savants se constituera autour de lui. Les ennemis reconnaîtront sa puissance et diront : « Qu'elles sont belles tes tentes, ô Ta'eb, et que ses demeures sont vastes ! L'eau coule de sa cruche, et lui-même est magnifié, son roi sera plus élevé que Gog, son royaume sera élevé, et il régnera sur onze peuples ».

Les peuples viendront au Garizim reconnaître leur erreur, ils croiront en lui, en Moïse et en sa Loi. Et les Juifs diront : « Nous irons à sa loi, maudit soit Esdras et ses paroles qu'il a dites dans sa méchanceté ». Le Garizim est glorifié comme un second Sinaï. Le morceau se termine par des bénédictions sur le Taeb.

M. Merx ne se prononce pas sur le temps de sa composition, mais il croit qu'il renferme une très ancienne forme de la croyance au Messie, et le prouve par des rapprochements ingénieux avec ce que nous savons des Samaritains par le livre apocryphe de Josué, Fl. Josèphe et les ouvrages rabbiniques ou arabes.

Il résulte de tout cela une conception du rôle du Taeb que nous n'avons pas à reproduire, puisqu'elle découle naturellement de l'analyse précédente. M. Merx insiste sur ce point que si le Taeb doit protéger le culte, il ne sera pas prêtre, mais un prince politique, mais non point un sauveur, ni même un maître de doctrine. Il y a un peu d'exagération sur ce dernier point, puisque le Taeb sera instruit par Dieu de la loi, et que les autres peuples viendront recevoir sa loi comme *vérité*. Cette légère déviation conduit M. Merx à considérer le Taeb non point comme un *Moses redivivus*, mais comme un *Josua redivivus*. De ce que le Taeb ne sera pas prêtre, il ne s'ensuit pas que le Taeb doive ressembler plus à Josué qu'à Moïse, car Moïse n'était pas prêtre. Là

(1) Le poète ne s'explique pas sur le sens des mots : « le soleil allait se coucher »; M. Merx voit là une allusion à la chute des ennemis des Samaritains : ne s'agit-il pas plutôt de la fin du monde?

encore M. Merx s'éloigne de son texte : « celui qui dira que le prophète est comme M. verra ce qu'est sa Majesté. » Ce M. signifie Moïse, comme l'admet M. Merx. Taeb signifie le *retournant*, le *revenant*, d'après M. Merx qui connaît l'interprétation de *pénitent* qui a été donnée. Il est une chose aussi que le savant professeur me paraît affirmer sans preuves; c'est que le sanhédrin ou l'Académie que nous trouvons à côté du Taeb est une assemblée destinée à pourvoir à l'avenir, au temps qui suivra la mort du Taeb. Il n'est nullement question de ces temps, et il est fort possible, d'après notre cantique, que le monde finisse avec le Taeb.

J'ajoute une réflexion au sujet d'Esdras. Il est souverainement odieux aux Samaritains, ils le rendent responsable de ce qu'ils appellent le schisme des Juifs, l'accusent d'avoir altéré la loi, et dans notre morceau, les Juifs se convertissent au Taeb en abjurant Esdras. Cependant les divergences entre le Pentateuque samaritain et le Pentateuque massorétique sont relativement peu de chose : ne faut-il pas en conclure que si les Samaritains ont gardé le Pentateuque, c'est qu'ils ne le considéraient pas comme l'œuvre d'Esdras qui avait souillé la loi de Dieu en transformant l'ancienne écriture en écriture carrée?

Il m'a paru curieux de rapprocher cette conception antique du Messie, de la tradition actuelle des Samaritains. J'ai donc prié mon ami, dom Habib Seiha, curé latin de Naplouse, de poser quelques questions aux prêtres samaritains qu'il a souvent occasion de rencontrer.

Voici ces questions et les réponses :

D. Comment se nomme le Messie?

R. Il se nomme Taeb.

D. Que signifie ce mot?

R. Taeb veut dire pénitent, son nom indique qu'il conduira les nations à la pénitence.

(Cette notion ne se trouve pas dans notre cantique et supposerait la forme causative: la traduction de M. Merx après de Sacy, le *revenant*, est plus grammaticale).

D. Quand viendra-t-il?

R. A la fin du monde.

D. De quelle race sera-t-il?

R. D'un père de la tribu d'Efraïm et d'une mère lévite.

D. Sera-t-il prêtre ou roi?

R. Il sera roi.

D. Sera-t-il supérieur à Moïse?

R. Non, il sera son égal ou plutôt moindre que lui.

D. Combien d'années vivra-t-il?

R. Cent vingt ans.

D. Qui régnera après lui?

R. Personne, ce sera la fin du monde.

D. En quoi consistera son rôle?

R. Il trouvera lui-même le Tabernacle, bâtira le temple du Garizim, restaurera le royaume d'Israël, tout le monde lui obéira, il sera le roi universel.

D. Que se passera-t-il après?

R. Après le Taeb aura lieu la résurrection des morts.

(Cette doctrine paraît récente chez les Samaritains, puisque Origène dit expressément que, comme les Sadducéens, ils niaient la résurrection. Cf. Merx, p. 19.)

D. Qu'en sera-t-il des Juifs?

R. Les Juifs attendent une sorte d'Anti-messie (?) et devront par force reconnaître le Messie des Samaritains comme tout le monde.

Mon obligeant correspondant ajoute : « Toutes ces informations, sont d'après les Samaritains, tirées d'un docteur nommé Omran Dara, qui vivait il y a plus de 2200 ans, et de Marc que les Samaritains affirment être saint Marc, notre évangéliste (!) »

On sera sans doute frappé de la persistance de cette tradition au sein d'un si petit groupe. Les traits généraux n'ont pas changé depuis que la Samaritaine disait au vrai Messie : « Je sais que le Messie viendra : lorsqu'il viendra, il nous indiquera tout » (Joann., IV, 25) ; il semble cependant que l'idée du rôle doctrinal va en diminuant. Quant à un Messie souffrant, fils de Joseph, qu'on pourrait opposer au Messie glorieux, fils de David, je n'en vois pas trace dans ce concept du Taeb.

Fr. M.-J. Lagrange.

REVUE DES REVUES.

La *Revue chrétienne,* publiée par le comité protestant de Paris avec la collaboration d'écrivains, de professeurs et de pasteurs génevois, est essentiellement destinée à la famille religieuse. Son auditoire est donc restreint; il est peu d'articles qui en dépassent les limites. Nous y lisons un travail de M. Allier sur la philosophie de Renan où son jugement coïncide souvent avec le nôtre. L'étude de M. Frommel sur l'histoire du dogme du professeur Harnack trahit des craintes et des appréhensions significatives. La question Harnack récemment soulevée aura en effet un grand retentissement dans les Écoles et dans les Temples. N'est-elle pas étrange cette influence du professeur de Berlin qui par la seule autorité de ses études historiques déclare, définit et fixe authentiquement les articles du Symbole d'origine apostolique, se permet des coupures considérables dans le vieux *Credo* chrétien et l'abrège au point de bouleverser la dogmatique et la liturgie protestante? Et d'un autre côté, n'est-il pas curieux de le voir jouer un rôle similaire à celui du souverain Pontife?

Le ton général de la *Revue* est modéré et de bon aloi. Nous regrettons toutefois de trouver dans quelques pages d'histoire et dans certaines chroniques l'ardeur du zélote, les petits procédés et les manœuvres inférieures du prédicant et des prêches huguenots.

Mais nous relevons deux articles qui à titres divers se détachent et font saillie dans le recueil, et qui, tant à cause de la haute personnalité des auteurs que de l'intérêt de la question qui est l'objet de leurs débats, méritent d'être signalés aux lecteurs de la *Revue biblique.*

Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?

La victoire de la vie sur la mort d'après saint Paul.

Le premier est signé par M. Sabatier, le second est une réponse de M. Godet.

M. Sabatier a donné à son étude un but pratique; en voici du reste l'introduction :

« Les progrès que nous faisons en civilisation, en science, en bien-être ne nous aident pas à mourir. L'homme moderne meurt plus difficilement que l'homme d'autrefois. Renan ne dissertait pas sur la mort et sur ce qui peut la suivre avec la sérénité de Socrate. Dans aucune littérature, rien n'égale l'amertume des pages que Guy de Maupassant et Pierre Loti ont écrites à ce sujet. On ne saurait donc méconnaître l'intérêt pratique de la question que je viens de poser. »

M. Sabatier se propose donc de rechercher les ressources que la religion chrétienne

offre pour bien mourir ; il les étudie et les analyse dans la deuxième épître aux Corinthiens, v, 1, 10. « Les commentateurs qui ont abordé ce passage isolément et au point de vue dogmatique, dit-il, y ont trouvé des obscurités impénétrables. Si on l'étudie au contraire dans l'enchaînement historique des états d'âme par lesquels a passé l'Apôtre, en le comparant avec les textes parallèles des Épîtres antérieures et des Épîtres subséquentes, non seulement nous le verrons s'éclairer dans tous les détails d'une vive lumière, mais éclairer encore en la jalonnant la route qu'a suivie la pensée de saint Paul ».

Ces dernières paroles sont à souligner ; elles contiennent tout le dessein de l'étude, tout le plan du travail. Saint Paul n'aurait pas eu un enseignement fixe, immuable sur la mort, sa pensée aurait évolué sur ce point, et se serait déroulée avec des stades intermédiaires qu'il est permis de reconstituer en notant « l'enchaînement historique des états d'âme par lesquels il a passé ».

Ne soyons donc pas surpris de la question que va poser immédiatement M. Sabatier. « A quel moment de la vie de Paul l'éventualité de sa mort est-elle entrée dans son horizon et a-t-elle occupé sa pensée » ?

Pour les premiers chrétiens, les motifs de leur vigilance et de leurs luttes soit contre les persécutions juives ou païennes, soit contre les appétits non encore matés qui se refusaient opiniâtrement aux exigences d'une loi austère n'auraient pas été la mort. Ils luttaient, ils veillaient « à cause du retour imminent de leur maître sur les nuées ». On voit, continue M. Sabatier, la différence entre le point de vue messianique de la piété apostolique et le point de vue de la nôtre. Saint Paul aurait été victime de ces espérances et de ces illusions. N'en est-il pas du reste le propagateur et l'initiateur ? C'est, selon le professeur protestant, l'enseignement qu'il a donné dans les Épîtres aux Thessaloniciens. Les mêmes pensées se retrouvent dans la première lettre aux Corinthiens : on y mentionne la venue finale de J. C., une résurrection universelle, avec grand apparat de conquête et de triomphe. « Mais il s'agit ici, remarque-t-il encore, de la mort en tant que loi cosmique, non de la mort individuelle par où nous passons tous et à laquelle Paul n'a pas encore sérieusement arrêté sa pensée ».

L'Apôtre jusqu'ici ne s'est pas mis en présence d'une mort propre, personnelle, de la destruction totale de son corps indépendamment et de l'apparition messianique et de la résurrection universelle. Le grand changement n'apparaît que dans l'Épître aux Corinthiens. « Il ne se compte plus alors au nombre de ceux que le Christ triomphant trouvera vivants sur la terre, mais il vit dans l'attente et comme dans la présence d'une mort imminente ». Que s'est-il passé entre ces deux lettres ? Le séjour qu'il fit à Éphèse dans l'intervalle des deux Épîtres, séjour traversé d'angoisses, de persécutions haineuses, où la mort même fut imminente, opéra cette révolution d'idées qu'il nous livre dans cette Épître. Saint Paul se serait alors exonéré du fardeau rabbinique et biblique, il aurait rompu toutes ses attaches avec le dogme juif qui dans les occurrences actuelles ne pouvait plus le consoler. Il fortifia en lui la conviction que la vie surnaturelle infusée avec la foi, alimentée par l'Esprit qui est vie, ne pouvait déchoir et défaillir par le fait de la mort. C'est de ce côté qu'il concentra toutes ses espérances. « Le centre de gravité de son assurance chrétienne s'est déplacé. Il était auparavant dans les perspectives du messianisme traditionnel et dans l'attente du Christ venant sur les nuées. Aujourd'hui, ce centre de gravité se trouve ramené dans la sphère de l'expérience religieuse, dans la conscience qu'a le chrétien de l'habitation de l'Esprit de Dieu en lui ». Voici en quelques mots l'argumentation de M. Sabatier ; on est surpris du principe de solution subsidiaire auquel il fait appel. Il est impossible que notre vie divine meure avec notre corps. Or, Kant a dit et démontré que l'âme ne peut vivre sans un corps, que la personnalité humaine est brisée sans cet auxiliaire. M. Sabatier

lui concède tout au plus, à cette âme privée de ses organes, un sommeil indéfini et de longs assoupissements dans les dortoirs du Sehéal. Il faudra par conséquent qu'immédiatement après la mort, l'âme soit revêtue d'un autre corps, du corps incorruptible, de facture divine dont le dépôt est au ciel. C'est donc un point de vue *très dogmatique* qui va présider à l'exégèse de M. Sabatier et diriger son examen minutieux des textes.

Verset 1. Car nous savons que si notre tente terrestre est détruite, nous possédons dès à présent, de la part de Dieu, dans le ciel, une habitation qui n'étant pas faite de main d'homme, est éternelle. — Verset 2. C'est pourquoi ayant une telle certitude, nous gémissons dans ce corps mortel et terrestre, désirant par-dessus tout revêtir le corps céleste pour que l'élément mortel qui est en nous maintenant soit absorbé par la vie. — Verset 3. Et dans le cas où la mort nous aurait dépouillés de notre corps actuel, nous ne serons pas trouvés nus, c'est-à-dire réduits à cet état d'ombres inanimées dont l'image vous désole.

Pour obtenir ce résultat, M. Sabatier a fait appel à toutes les ressources de l'exégèse et à celles de son esprit. La nudité dont il est parlé ici ne peut être comprise comme une nudité spirituelle et morale, « ce n'est pas l'absence de la robe de justice exigée pour s'asseoir au banquet des noces divines ». La pensée de l'Apôtre qui se meut entre les expressions corrélatives ἐκδύσασθαι et ἐπενδύσασθαι exclut cette lecture. L'antithèse est établie par lui entre le corps terrestre que nous laissons à la terre et le corps spirituel dont nous serons revêtus. « Cette nudité, c'est l'état du moi humain dépouillé de tout organisme et réduit par cela même à un état voisin du néant. » Il propose en outre la leçon des manuscrits minuscules qui ont ἐκδυσάμενοι au lieu de ἐνδυσάμενοι. Ἐνδυσάμενοι ne se comprend qu'avec le sens de nudité morale donné au mot γυμνοί. « Avec le sens de nudité psychologique, de privation totale de corps et d'organe, on aboutit, en effet (comme Reuss) à ce truisme digne de M. de la Palice : « Et si nous « sommes trouvés vêtus, nous ne serons pas trouvés nus ».

M. Sabatier conclut donc que l'âme, après avoir laissé à la terre son corps terrestre, prendra immédiatement possession de son corps céleste incorruptible.

« Sur la question des deux corps, il n'y a pas de différence sérieuse entre le texte de la seconde Épître et celui de la première. La différence véritable est dans une question de chronologie. Dans les Épîtres aux Thessaloniciens et la première aux Corinthiens, le croyant doit attendre, pour revêtir le corps spirituel, l'avènement glorieux du Christ et provisoirement il reste dans un état de sommeil. Or, d'après notre texte, le croyant revêt le corps céleste immédiatement après la mort.

M. Godet dans la même *Revue* (mars 1894) exprimait ses réserves sur l'exégèse et les conclusions de M. Sabatier et rectifiait les écarts du savant qui, malgré ses dénégations, est souvent dupe de préjugés dogmatiques et philosophiques. L'éminent professeur fait part à son collègue de Paris des impressions chrétiennes que la péroraison de son travail lui a causées, et il les lui adresse en les accompagnant d'un souvenir de Suisse. « Lorsque, au milieu de l'atmosphère débilitante de la littérature, on rencontre une ferme profession de foi spiritualiste, une joyeuse affirmation du triomphe final de la vie sur la mort, on éprouve une impression semblable à celle du touriste fatigué que rafraîchit tout à coup le souffle d'une brise alpestre ». Après ce court exorde, M. Godet entre dans la réfutation immédiatement.

Si dans l'intervalle des dix-huit mois qui sépare la première et la seconde Épître, l'Apôtre s'est dépouillé des vieux éléments du judaïsme, et a modifié ses doctrines eschatologiques, s'il a dorénavant placé ses espérances de vie future non plus dans la résurrection générale et dans l'apparition finale de Jésus, si cette hypothèse est fondée, dit M. Godet, aucun vestige de ce que M. Sabatier appelle les blocs épais et

lourds de l'apocalyptique juive ne doit se retrouver dans les Épîtres subséquentes.

Or, malheureusement pour la thèse de M. Sabatier, nous avons des témoignages postérieurs à cette seconde lettre, témoignages précis, formels, d'une grande netteté d'expression, parfaitement concordants avec les premiers enseignements de saint Paul. Dans l'Épître aux Romains, VIII, 18, on nous parle d'une rénovation universelle à laquelle les êtres inanimés eux-mêmes prendront part, d'une sorte de palingénésie qui aura pour terme le triomphe, la rédemption et la glorification de notre propre corps. Comment ne pas admirer ici la profonde harmonie du dogme catholique avec l'enseignement de l'Apôtre? La glorification finale n'aura pas lieu par une substitution de corps, comme le veut M. Sabatier, mais ce sera ce même corps terrestre que l'âme s'est en quelque sorte fait elle-même, à l'organisation duquel elle a présidé, dont elle a dirigé l'évolution physiologique et qui plus tard, instrument de ses œuvres, coopérateur assidu de son travail, participera à la glorification de son âme puisqu'il a participé à sa vie morale.

Nous retrouvons les mêmes espérances dans les lettres aux Philippiens (III, 20-21). « Notre patrie est dans les cieux d'où aussi nous attendons comme sauveur le Seigneur J. C. qui transformera le corps de notre humiliation pour le rendre semblable à son corps glorieux ».

Mis en présence de ces textes, M. Sabatier déclare que l'Apôtre n'a pas aperçu toutes les conséquences du principe que la logique interne de sa pensée avait posé avec tant de hardiesse. S'il en était ainsi, remarque M. Godet, « de telles paroles témoigneraient plutôt de la défaillance de la logique apostolique que de sa vigueur ».

De tous ces témoignages si constants, qui sans doute ne sont que des enclaves dans le vaste domaine dogmatique fondé et organisé par saint Paul, mais qui n'ont pas pour cela une autorité inférieure, l'éminent professeur suisse conclut légitimement :

« Une pareille conformité de pensée sur l'avenir des fidèles après la mort existe ainsi entre les Épîtres qui ont précédé et celles qui ont suivi la deuxième aux Corinthiens, et la différence signalée par M. Sabatier entre ces deux groupes de lettres se réduit... à rien ».

M. Godet arrive à l'examen des textes que M. Sabatier a si habilement interrogés et assujettis à ses concepts philosophiques. Celui-ci entendait strictement le mot ἔχομεν; il avait conclu à une prise de possession immédiate du corps incorruptible qui est dans les cieux. La phrase est conditionnelle, elle débute par Ἐάν. « Si l'on tient compte de cette différence entre la conjonction temporelle QUAND et la conjonction conditionnelle S'IL ARRIVE QUE, on comprendra que rien n'oblige à donner au mot NOUS AVONS le sens temporel immédiat que lui donne M. Sabatier; le mot peut parfaitement désigner la propriété assurée, la possession de droit qui se réalisera quand Dieu le trouvera bon ».

M. Godet lit comme M. Sabatier εἴγε καὶ ἐκδυσάμενοι au lieu de εἴπερ καὶ ἐνδυσάμενοι il traduit ainsi les versets 2 : et 3 « Nous aspirons à revêtir le corps nouveau par-dessus celui-ci, bien que certainement s'il en est autrement et que la mort nous ait dépouillés de notre corps actuel avant le retour du Seigneur, nous ne craignions pas d'être trouvés nus ».

Quel vêtement l'Apôtre espère-t-il pour ne pas être nu? S'il s'agit du corps céleste glorieux, remarque M. Godet, l'expression NE PAS ÊTRE TROUVÉ NU serait bien faible, et le but de cette observation incidente jetée entre les versets 2 et 4, qui se relient si étroitement, ne serait pas bien claire. La remarque du verset 3 doit être interprétée ici dans une intention spéciale. « Et cette intention se comprend si Paul veut dire que, même en cas de mort avant le retour du Christ et lorsqu'il ne sera point encore revêtu

de son corps céleste, il ne sera pas trouvé sans enveloppe sauvegardant sa personnalité et servant d'organe à son activité. Sur quel vêtement compte-t-il dans cette supposition? Il ne le dit pas ».

Cette explication dont M. Godet constate lui-même l'obscurité ne plaira pas à tous les exégètes. La lecture des commentateurs catholiques qui maintiennnent ἐνδυσάμενοι nous semble préférable. « Car nous gémissons dans ce corps mortel, désirant ardemment revêtir par-dessus notre domicile qui est du ciel, si toutefois nous sommes trouvés vêtus et non pas nus ». Cette lecture est en apparence moins strictement grammaticale puisqu'elle semble traduire le futur par un subjonctif; elle est exacte cependant et légitime. Elle est à l'abri du reproche de truisme qui atteint celle de Reuss, elle évite les obscurités de M. Godet, et elle permet d'échapper aux fantaisies de M. Sabatier.

On a pu constater l'influence encore contemporaine des doctrines philosophiques dans le domaine de l'exégèse, reconnaître que M. Sabatier n'a pas su se soustraire comme son illustre collègue de Neufchâtel à cette dépendance dangereuse et qu'il doit être compté parmi les nombreuses victimes du rationalisme allemand. Qu'il mette en relief les desseins admirables de la providence surnaturelle de Dieu, qu'il affirme hautement que la grâce, l'habitation de l'Esprit Saint en nous sont les gages de notre béatitude future, cela est exact et hors de conteste. Et l'insistance avec laquelle il développe cette lumineuse théologie fait honneur à sa connaissance des Épîtres et à sa sincérité. Mais ne confond-il pas l'ordre surnaturel, révélé, supérieur à nos démonstrations, et les vérités de l'ordre naturel parmi lesquels on a toujours classé l'immortalité de l'âme? N'est-il pas tombé dans une grave méprise en méconnaissant la distinction des deux ordres et en voulant asseoir la preuve de l'immortalité de l'âme sur le fait de l'habitation du Saint-Esprit et de notre vie bienheureuse? La survivance de l'âme est une condition de celle-ci et lui est présupposée. En affirmant que l'âme ne peut vivre sans un corps, en raillant dédaigneusement la solide preuve qui fait reposer son immortalité sur sa spiritualité, M. Sabatier n'a peut-être pas prévu qu'il rendait impossible toute démonstration naturelle de cette vérité élémentaire, et que ses titres de chrétien, de professeur d'exégèse et de théologie étaient sujets à caution et de valeur douteuse.

F. Vincent Rose,
Des Frères Prêcheurs.

Le Directeur-Gérant : P. Lethielleux.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

ÉTUDES

SUR LA

PHYSIONOMIE INTELLECTUELLE

DE N. S. JÉSUS CHRIST.

LA PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE. (LUC., XV, 11-31).

De toutes les paraboles, il n'y en a pas de plus généralement admirée, même par les rationalistes, d'accord avec les croyants pour y voir « la perle et la couronne (1) » des récits allégoriques de l'Évangile. Saint Luc est le plus littéraire des Évangélistes, suivant M. Renan (2), et Chateaubriand le tenait pour un grand écrivain (3); mais dans saint Luc, il n'y a rien qui puisse être comparé à la parabole du *Prodigue*, quelles que soient la grâce et la puissance dont il fait preuve en tant de circonstances (4). Lavater allait plus loin et disait : « Où trouvera-t-on une poésie comparable à celle-ci »? Les critiques semblent s'être donné le mot pour mettre en relief la simplicité, le naturel, la vivacité, la profondeur qui se réunissent pour faire de ce tableau l'un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. A plus forte raison les commentateurs y ont-ils vu un chef-d'œuvre de la grâce, cherchant l'esprit et le cœur de l'homme pour y exciter la reconnaissance envers l'infinie miséricorde. — « Jésus Christ, écrit Grotius, n'eût-il fait autre chose que de proposer cette parabole, de combien l'humanité ne lui serait-elle pas redevable »? Elle a en effet produit de telles émotions et déterminé de tels retours qu'il est impossible au chrétien de n'en pas remercier Dieu comme d'une marque toute particulière de son amour pour les âmes.

(1) Suivant l'opinion de Trench (*Parables*).
(2) *Les Évangiles*, p. 282.
(3) *Génie du Christianisme*, liv. V, c. II.
(4) Cf. les paraboles de la Brebis errante, des Vignerons, etc.

Quant à nous, qui recherchons dans l'Évangile les traits de la physionomie intellectuelle de Jésus Christ, nous bornons nos considérations à la pensée et à la forme telles qu'elles se présentent à l'examen philosophique et littéraire. Le Dieu sans doute transparaît à travers l'homme, à chaque mouvement, pour ainsi dire ; mais c'est d'abord l'homme que nous étudions, et, réduite à ces proportions, l'étude a encore assez d'intérêt pour satisfaire les plus délicats et les plus respectueux.

I.

Le texte de cette parabole est emprunté au chapitre xve de saint Luc (1) : en voici la traduction aussi exacte que possible.

11. — Un homme avait deux fils :

12. — Et le plus jeune ayant dit à son père : « Père, donnez-moi la part d'héritage qui me revient », il leur partagea son bien.

13. — Peu de jours après, le fils s'expatria pour aller dans un pays éloigné, où il dissipa son bien en vivant dans la débauche.

14. — Quand il eut tout consommé, il y eut une grande famine dans ce pays et il commença d'avoir faim.

15. — C'est pourquoi il changea de lieu et s'engagea au service d'un habitant de cette contrée, qui l'envoya dans sa maison des champs, pour y garder les pourceaux.

16. — Il eût bien désiré remplir son ventre des caroubes que mangeaient les pourceaux; mais personne ne lui en donnait.

17. — Rentrant alors en lui-même, il dit : « Combien de mercenaires, dans la maison de mon père, ont du pain en abondance, pendant que moi je meurs ici de faim !

18. — « Je me lèverai, j'irai à mon père et je lui dirai : Père, j'ai péché contre le ciel et contre vous :

19. — « Je ne suis plus digne d'être appelé votre fils : mais traitez-moi au moins comme un de vos mercenaires » !

20. — Et sans plus tarder il vint à son père. Il était encore loin quand celui-ci le vit, et, touché de miséricorde, courut à lui, se jeta à son cou et l'embrassa.

21. — Et le fils lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre vous : je ne suis plus digne d'être appelé votre fils » !...

22. — Mais le père dit à ses domestiques : « Vite, apportez ses plus beaux habits et revêtez-l'en : mettez-lui au doigt un anneau et des chaussures aux pieds :

23. — « Puis amenez un veau gras, et tuez-le ; mangeons et réjouissons-nous (2) :

24. — « Car mon fils que voici était mort et il revit : il était perdu et le voilà retrouvé ». Et ils commencèrent à manger joyeusement.

(1) Du verset 11e au verset 32e qui termine le récit et le chapitre.

(2) Plutôt que « Faisons bonne chère », comme on traduit quelquefois. (V. Érasme et Drusius, h. l., dans la *Biblia critica*).

25. — Or le fils aîné était aux champs : et, comme il revenait et s'approchait de la maison, la symphonie des voix et des instruments (1) frappa son oreille.

26. — Il appela un des serviteurs et lui demanda ce que c'était.

27. — « Votre frère, répondit celui-ci, est revenu, et votre père a fait tuer le veau gras, parce qu'il l'a recouvré sain et sauf ».

28. — Alors il s'indigna et ne voulait pas entrer. Son père sortit donc et se mit à le prier.

29. — Mais pour réponse, il dit à son père : « Voilà tant d'années que je vous sers, sans jamais transgresser vos commandements : et vous ne m'avez jamais donné un chevreau pour faire bonne chère avec mes amis.

30. — « Et lorsque vous revient ce fils-là qui a dévoré son bien avec des femmes perdues, vous avez fait tuer pour lui le veau gras »!...

31. — « Mon fils, répondit le père, tu es toujours avec moi et tout ce que j'ai est à toi. Mais puisque ton frère que voici était mort et qu'il revit, puisqu'il était perdu et qu'il est retrouvé, ne fallait-il pas faire bonne chère et se réjouir? »

Telle est l'exquise allégorie où l'âme de Jésus nous paraît se montrer avec une tendresse mélancolique dont il est impossible de ne pas sentir le charme. On y comprend, à la première lecture, que les déceptions se sont accumulées dans le cœur du Maître et que sa course ici-bas se hâte vers sa fin. Nous sommes en effet au mardi de la grande semaine (2) et deux jours seulement nous séparent de la trahison de Judas. Il faut donc redoubler d'efforts pour tirer profit de ces derniers instants laissés à l'espérance et au pardon. Il y a des larmes au fond de cette parabole, larmes de tendresse inquiète et douloureuse, accompagnant comme un suprême appel à ceux dont il veut vaincre la résistance. Dans une progression qui met ce chapitre au rang des plus ingénieuses conceptions, il s'est montré sous les traits du *pasteur courant après la brebis égarée* (3), — *de la ménagère inquiète à la recherche de la drachme qu'elle croit perdue* (4), — avant d'en venir à se représenter comme le père du prodigue : les deux premiers tableaux étaient de simples esquisses, — dont on pouvait admirer la délicatesse, — mais bien différents de cette large et saisissante peinture, où il se complaît et veut attacher le regard et l'esprit de ceux qui l'écoutent. Or ceux-là sont des Pharisiens scandalisés de sa miséricorde pour les pécheurs, — ce sont des disciples un peu surpris de sa facilité à mettre des publicains même et des femmes tombées au nombre de ses familiers, — ce sont, au delà des assistants immédiats, tous ceux qui, à travers les siècles,

(1) Il semble préférable de ne pas traduire ici « chorum » par danse, mais de lui donner le sens qu'il a, au v. 4 du psaume CL : « In tympano et choro ». (Cf. Psalm. CXLIX, 3).

(2) V. Chevallier, *Récits évangéliques*, p. 395.

(3) Luc., XV, 3-7.

(4) Luc., XV, 8-10.

se demanderont pourquoi *il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui revient à Dieu que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence?* (1).

Étudions respectueusement le plaidoyer de l'amour divin en faveur de soi-même; car c'est bien un plaidoyer et les Pharisiens ne s'y méprirent pas.

II.

Il y a comme cinq actes dans le petit drame évangélique. Le prodigue quitte la maison paternelle; — il vit dans la débauche en pays étranger; — ruiné et délaissé, il est réduit à la condition la plus misérable; — l'excès de la souffrance et de l'humiliation l'amène au repentir; — le père lui pardonne et l'excuse devant son second fils.

Avant d'aller plus loin, il est permis de se demander si nous écoutons un récit imaginaire ou une narration historique. Pour difficile que soit la réponse, il est permis de croire à la réalité des faits racontés. Une étude attentive des Paraboles amène à cette conclusion que Jésus-Christ mettait en scène, avec les précautions convenables toutefois, des personnages et des événements qui n'avaient rien de fictif. Nous l'avons montré à propos de la parabole des Mines (2). Parmi les auditeurs, tous ne le comprenaient pas ainsi, mais plusieurs, — ceux qui pouvaient être plus vivement impressionnés et qu'Il cherchait surtout à atteindre, — pouvaient comprendre. C'est tout ce qu'il fallait à ses desseins en proposant la parabole. En celle-ci, nous ne voyons rien qui interdise de croire à l'exacte réalité : la réticence finale nous semble en donner une raison de plus, en faisant croire au voisinage des acteurs et à l'actualité du récit.

Au premier acte, nous sommes dans la demeure d'un des riches habitants de Jérusalem, peut-être une des maisons bâties sur la pente de Bézétha et que l'on pouvait apercevoir du portique de Salomon ou des portes par lesquelles les brebis du sacrifice entraient dans le parvis des Gentils. Le Maître, depuis son excommunication (3), se tenait d'ordinaire sous ce portique ou dans cette cour ouverte à tous, et c'est là que furent donnés ses derniers enseignements (4). Dans la partie de la ville qu'on appelait Bézétha et que le mur d'Agrippa

(1) Luc., xv, 7.

(2) *Revue biblique*, première année, p. 589 et suiv.

(3) V. notre Essai sur la *Passion*, liv. I, c. III. — Cf. Chevallier, *op. cit.*, p. 394 (cit. Marc., xi, 27).

(4) Marc., xii, 35.

devait encore dix ans plus tard, les Grands de la cité sainte habitaient de véritables palais, bâtis au milieu des jardins et desservis par de nombreux esclaves ou serviteurs. Dans une de ces maisons, vivait un homme avec ses deux fils. L'Évangile, se taisant sur la mère, nous autorise à penser qu'elle était morte et ce fut le malheur du plus jeune des enfants.

Privé de sa mère, élevé par des serviteurs dont la préoccupation dut être surtout de le flatter et de lui donner des goûts d'indépendance, — jalousé, paraît-il, de son aîné qu'il jalousait à son tour, il fut bientôt disposé à faire abus de la tendresse que son père lui témoignait. Il avait pu apprendre des pèlerins amenés à Jérusalem par les solennités pascales quelle vie de plaisir et de luxe on menait en certains lieux. La pensée d'y participer lui était venue peut-être du dégoût de la vie pharisaïque qu'il avait sous les yeux, — du désœuvrement, — des exemples des riches Sadducéens, — et aussi du manque de ces influences maternelles si nécessaires à la première éducation.

Quoi qu'il en soit, il vint demander à son père la part d'héritage qu'il avait droit d'attendre. Pour impertinente que paraisse d'abord cette demande, elle était autorisée par la coutume juive (1), conforme du reste, au dire de Grotius, à celles des populations du littoral phénicien (2). Le Deutéronome avait ouvert cette voie et réglé la part qui revenait au demandeur, c'est-à-dire le tiers de l'héritage, puisqu'il était le cadet, les deux autres tiers devant revenir à l'aîné. C'était une simple avance d'hoirie, dont il devait être tenu compte à la mort du chef de famille. Le génie mercantile des Juifs expliquait cette coutume, dont le but était de permettre aux jeunes gens de trafiquer et de tirer profit de leur héritage, dès qu'ils en étaient capables. La demande n'était donc pas pour surprendre outre mesure celui auquel on la faisait, si pourtant elle ne révélait pas cette sécheresse de cœur signalée par quelques commentateurs et qu'il serait cruel d'affirmer trop nettement.

Le trafic n'avait rien à voir avec les désirs de notre jeune homme. Se hâtant de réunir les ressources dont il pouvait disposer, il dit adieu à son pays natal, et s'en alla chercher au loin la satisfaction de ses appétits, définis d'un seul mot par saint Luc : « la luxure (3) ».

Les commentateurs n'ont pas hésité à préciser la terre lointaine, — *terra longinqua,* — vers laquelle ses pas le conduisirent. Dans le

(1) Deuter., XXI, 16-17.
(2) Cf. Calmet, *Comment. sur saint Luc*, loc. cit.
(3) Luc, XV, 13 : *vivendo luxuriose.*

langage de l'Écriture, l'Égypte est par excellence la terre de l'exil et de la captivité, la terre étrangère et maudite, la terre des faux dieux, des prestiges, de la fornication, à laquelle Dieu avait arraché son peuple par un miracle dont il devait être loué éternellement (1). En souvenir de ce bienfait, Israël devait être doux et serviable aux exilés qui lui demandaient asile (2). C'était aussi, pour les historiens profanes, la terre des plaisirs raffinés, de ce que Marc-Antoine et Cléopâtre avaient récemment appelé *la vie divine*, et les Juifs d'Alexandrie ne s'étaient pas suffisamment défendus contre l'entraînement, s'il faut en croire leur propre témoignage (3). Tanis et Mendès, aux bords du lac Maræotis, — Naucratis, sur la rive droite de la branche canopique du Nil, rivalisaient avec Alexandrie dans la pratique de la débauche, attirant à l'envi les fils de famille en train de *dévorer leur substance*, suivant l'expression de l'Évangile.

Certains détails du récit sacré, — détails que nous retrouverons un peu plus loin, — achèvent de fixer la pensée. C'est en Égypte que le jeune homme se rendit, bientôt perdu dans la foule cosmopolite qui s'entassait, alors comme aujourd'hui, dans les grands centres d'affaires et de jouissances. Inutile de raconter la vie qu'il y mena : deux mots y suffisent : « Il y dévora son bien, en vivant dans la débauche ».

Le lecteur n'aura pas été sans remarquer la délicate brièveté avec laquelle sont racontés les égarements de l'enfant prodigue : la parole du Maître semble glisser à la surface des choses. Il y a là comme un regret d'avoir à condamner, et encore avec quelles atténuations! Le prodigue est jeune, sans mère, et le père ne semble pas avoir essayé de le retenir. Il réclame ce qu'il croit être son droit, — mais sans oublier qu'il le réclame à son père, — en employant cette douce appellation qui diminue l'inconvenance de la demande. Ce n'est pas, il est vrai, l'impression qu'en éprouvent certains commentateurs (4) : mais il est bien permis de préférer un avis moins sévère. Ainsi paraît avoir pensé le père, qui satisfait tout de suite au désir exprimé en partageant son bien *entre ses deux enfants*, comme le dit expressément l'Évangile. De même le divin narrateur passe rapidement sur les désordres de la vie étrangère : à peine sont-ils indiqués par un trait incisif, il est vrai, comme un coup de burin, mais suffisant à une es-

(1) « Captivitatem Ægypti... Ignominiam Ægypti... » (Isaï., xx, 4) etc. : « Eduxit Dominus Israël de Ægypto » (Exod., xviii, 1). etc.

(2) Exod., xxiii, 9. — Deuter., x, 19, etc.

(3) Cf. Josèphe et le *Talmud*.

(4) V. Sevin et autres, *ap.* Fillion, *in h. l.*

quisse, sans rien de plus. Ce n'est pas là que Jésus veut fixer l'attention.

III.

Les jours de débauche passent vite d'abord, puis se traînent lourdement. Ici le style de saint Luc fait image : la fin du verset 13e est rapide, tandis que le commencement du 14e marche avec effort. On sent venir la complaisance qui va mettre en relief les détails et ménager les effets. « Pendant qu'il épuisait ainsi son bien et sa vie, advint une famine extrême en tout (1) ce pays; lui-même en fut bientôt à sentir la faim ». Ce tableau si vivement tracé est un véritable bijou avec ses oppositions de folle dissipation et de misère noire : d'un coup, le prodigue est jeté de la plénitude à l'inanition. On n'a pas eu le temps de s'indigner et de mépriser, qu'il faut déjà plaindre et s'attendrir : un mot encore et il faudra sympathiser.

Les eaux du Nil n'ont pas atteint leur niveau accoutumé : l'irrigation des terres n'a pas eu lieu, la moisson a manqué dans tout le Delta et une horrible famine a remplacé partout l'abondance, comme il arrivait trop souvent depuis que l'incurie des Ptolémées et les guerres avec Rome avaient presque mis à néant les travaux des Pharaons. Tout le monde souffre, il est vrai, mais les riches ont mille moyens de diminuer la gêne pour eux et leurs amis. Le prodigue n'a plus d'amis, n'ayant plus de quoi les payer : courtisanes et commensaux ont tourné les talons ou fermé leurs portes. Il a faim et il faut manger. Pareil à l'économe infidèle, *il est incapable des durs travaux du labour, et il a encore trop de fierté pour mendier* (2). Un peu du vieil honneur se réveille, et ce reste d'énergie, qui le pousse à chercher n'importe quel travail, lui vaut immédiatement notre compatissance. Tout n'est pas mort en lui; pourquoi ne revivrait-il pas un jour dans la saine honnêteté de ses premières années?

La transition est d'un maître, bien plus encore les touches sombres qui se superposent dans le tableau de la nouvelle condition du prodigue!

« Il s'en alla donc, et réussit à s'attacher à un habitant de la contrée, qui l'envoya aux champs paître ses pourceaux ». Il a quitté Mendès ou Naucratis, et, sollicitant avec obstination, il a fini, Dieu sait comment, par trouver un emploi : mais quel emploi pour un

(1) La forme grecque du récit indique l'envahissement de *tout* le pays par la famine : « κατὰ τὴν χώραν ».

(2) Luc., XVI, 1-8.

Juif! Rien de plus vil même aux yeux d'un Égyptien que ce rôle de gardeur de pourceaux (1) : qu'était-ce donc pour cet enfant d'Israël à qui l'animal immonde faisait horreur (2), surtout pour ce fils de famille, jadis si dédaigneux des pâtres qui gardaient les brebis de son père? Son orgueil, qui ne lui permettait pas encore de revenir à la maison paternelle, était mis à une bien dure épreuve : mais enfin, il y avait de la dignité même en cette humiliation. Il n'avait pas voulu tendre la main comme un infirme ou un vieillard : il ne s'en reconnaissait pas le droit, lui, jeune et vigoureux. Il n'avait pas voulu non plus rejoindre les bandits qui trouvaient moyen de pressurer la misère publique et de vivre de la faim générale. S'il n'avait pas fait preuve de bon sens, il tenait à prouver qu'il lui restait du cœur. Et tristement, il prenait la tête de ce vil troupeau, — songeant peut-être parfois que l'homme peut descendre au niveau de l'animal et se vautrer aussi dans la fange.

Si la tâche était lourde, le salaire était mince : à peine laissait-il chance de ne pas mourir de besoin. D'un regard avide, le malheureux contemplait les pourceaux dévorant les caroubes (3) dont ils étaient abondamment pourvus, mais dont il n'avait pas le droit de prendre sa part. C'était, à coup sûr, une pauvre nourriture, dont Horace raillait à bon droit l'insuffisance (4), et que les Bédouins ou les pénitents du désert pouvaient seuls trouver supportable (5). La faim toutefois les lui faisait envier et c'est une preuve émouvante de son honnêteté que le respect du bien d'autrui remis à ses soins : car il n'y touchait pas, encore qu'il attendît vainement la permission de s'y faire une part. Qui donc eût pensé à la lui donner? Aux yeux du maître et des autres mercenaires, — s'il n'était que mercenaire, ayant peut-être dû se vendre (6), — il valait moins que ces animaux, précieux surtout en temps de disette. Peu importait qu'il mourût, pourvu que les pourceaux fussent de bonne vente; vainement il désirait « remplir son ventre de caroubes », comme dit énergiquement l'Évangile, « personne ne lui en donnait ».

(1) Hérodote, II, 47.

(2) Les Puritains juifs désignaient le pourceau par une périphrase: « *dabar acher*, l'autre chose ».

(3) *Ceratonia siliqua edulis* de Linné, — le *charoub* des Hébreux, appelé parfois le *pain d'Égypte*, et aussi le *pain de saint Jean*, parce qu'on suppose que le Précurseur en mangeait au désert.

(4) « Vivit siliquis et pane secundo », dit-il d'un trop sobre personnage.

(5) Les caroubes sont comestibles, mais d'un goût fade et sans valeur nutritive. Cependant Pline (II, 18) les recommande pour les bestiaux.

(6) Cf. Levit., xxv, 39 et 47.

Puis tout à coup, ce sombre tableau s'éclaire : de l'excès du mal va sortir le retour au bien.

« Combien de mercenaires, se dit le prodigue, ont du pain en abondance dans la maison de mon père, et moi je meurs ici de faim » !

IV.

La comparaison s'imposait depuis longtemps : mais l'amour-propre avait résisté à l'appel du cœur et de la conscience. Peut-être aussi le sentiment trop profond de sa sottise et de son ingratitude lui faisait-il craindre un accueil peu favorable, pour ne rien dire de plus : en quoi le malheureux peut être excusé, puisqu'il ne pouvait savoir par lui-même ce que le cœur d'un père contient de miséricorde et de tendresse. A bout de forces, il tourne enfin les yeux vers le salut : il n'est pas possible qu'on le repousse, après l'avoir vu dans sa maigreur, ses haillons et son humiliation.

« Je me lèverai, j'irai à mon père, et je lui dirai : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre vous ».

Du premier coup, il a trouvé ce qu'il faut dire, — « Mon père » ! — Oui, c'est par là qu'il faut commencer, — par un appel à la tendresse d'autrefois, — méconnue momentanément, mais à laquelle il n'a cessé de croire, à laquelle il se confie, se défendant par la confiance contre la sévérité, par l'abandon contre la répulsion. Et pourtant, il faut bien faire la part de la justice : « Je ne suis plus digne d'être appelé votre fils » ! Aussi ne se propose-t-il pas de réclamer la place d'autrefois dans la maison paternelle ; y songeât-il, qu'il croirait devoir sa réintégration à une longue épreuve, dont il ne peut mesurer la durée ni attendre la fin. Ce qu'il veut simplement, ce qu'il espère obtenir, c'est sortir de son abaissement et remonter au moins d'un degré, en prenant place au nombre des mercenaires qui vivent sous le toit de son père. Aussi conclura-t-il par cette humble prière : « Recevez-moi au nombre de vos serviteurs » !

Puis, ranimé par cet espoir, il se met en route.

Le texte sacré est d'une vivacité ravissante : « Et se levant, il vint à son père » ! On dirait qu'il a franchi l'espace à tire-d'aile, et effacé la distance par la rapidité de son élan. Il part et arrive en même temps.

Mais plus ravissant encore est le trait qui suit.

« Il était encore loin, quand son père l'aperçut et, tout ému de compatissance, courut vers lui, se laissa aller sur son épaule et l'embrassa tendrement ».

Comme le père du jeune Tobie, celui-ci venait souvent sans doute *inspecter les chemins par où il y avait chance qu'il retournât, afin de le voir plus tôt, s'il était possible* (1). Que de fois il était revenu, cachant sa tristesse aux yeux de son fils aîné, mais la confiant peut-être à quelque vieux serviteur : « *Que penses-tu de cette absence? Pourquoi mon fils ne revient-il pas? Et qui peut donc le retenir* » (2)? Les jours avaient suivi les jours, sans lasser l'espérance : et voici l'exilé qui revient! « *A pas tremblants, les yeux troublés, le père se met à courir au-devant de son fils, et, le saisissant dans ses bras, il le couvre de baisers* (3) ». Les cœurs des pères sont toujours semblables : mais combien celui-ci est plus admirable, puisque l'objet de tant d'amour et de joie, c'est l'enfant ingrat et non le fils toujours aimant et respectueux.

Cependant le prodigue murmure avec des larmes :

« Mon Père, j'ai péché contre le ciel et contre vous! Je ne suis plus digne d'être appelé votre fils »!

Le père ne l'écoute même pas : « Vite, crie-t-il aux serviteurs accourus autour de lui, apportez ses plus beaux habits : mettez-lui au doigt un anneau et aux pieds des chaussures »!

Il ne veut plus voir ces marques de misère et d'esclavage; avant tout, il faut que son fils ait les apparences qui conviennent à son rang, pour que nul ne soupçonne qu'il a pu les dépouiller, même un instant. « Et maintenant, songeons qu'il a faim, qu'il a été longtemps privé des délicatesses de la table paternelle et que rien n'est trop bon pour une pareille rencontre : amenez le veau gras, tuez-le, et faisons grande chère »!

Et il se croit obligé d'activer le zèle des serviteurs par des explications :

« Mon fils que voici était mort et il revit! Il était perdu et le voilà retrouvé »! Et la table se charge de mets savoureux : les convives s'y pressent avec des visages épanouis. Les chœurs de chant et les instruments de musique font retentir les échos de la salle du festin. Les souvenirs amers sont bien loin, si loin que le passé n'a jamais existé, semble-t-il; c'est un mauvais rêve évanoui pour toujours.

Qui n'admirerait ce tableau, si plein de vie, de mouvement, de joyeux tumulte? A le regarder, on se sent entraîné par l'élan géné-

(1) Tob., x, 7 : « Quotidie exiliens circumspiciebat et circuibat vias omnes, per quas spes remeandi videbatur, ut procul videret eum, si fieri posset, venientem ».

(2) Tob., x, 1 : « Putas quare moratur filius meus, aut quare detentus est ibi »?

(3) Tob., x, 10 : « Ut consurgens cæcus pater ejus, cœpit offendens pedibus currere, et... occurrit obviam filio suo et suscipiens osculatus est eum ».

ral : on participe à l'émotion du père et du fils, à l'attendrissement des serviteurs, à la paix qui finit par dominer tous les autres sentiments. Les instruments chantent et l'âme se perd dans la contemplation de cet ineffable embrassement de la miséricorde et du repentir (1). Pauvre prodigue ! combien il avait tort d'hésiter à revenir, de peur des reproches et des avanies ! Ne devait-il pas savoir que sa plus grande faute était de mettre en doute la tendresse paternelle et qu'il ne pouvait proposer de satisfaction préférable à celle de son entier abandon à l'amour si longtemps méconnu ?

V.

Mais la démonstration n'aurait pas toute sa valeur, s'il y manquait un élément réservé pour la fin avec une habileté consommée.

« Or le fils aîné était aux champs ; et, comme il revenait et s'approchait de la maison, la symphonie des voix et des instruments frappa son oreille ».

Il avait travaillé jusqu'au soir, parti sans doute dès le matin, et n'avait pu rien savoir de ce qui s'était passé vers le milieu du jour, personne n'ayant songé, dans la presse du moment, à lui porter la nouvelle. Il devait donc être surpris de ces bruits de fête dans une maison si triste d'ordinaire, et aussi parce qu'il lui paraissait inexplicable de n'avoir pas été averti, sinon convié. Avant d'entrer, il voulut s'informer.

« Il appela donc un des serviteurs, et lui demanda ce qui se passait » : — « Votre frère, répondit celui-ci, est revenu » ! Et il se mit à raconter la joie du père, le festin commandé et les musiciens appelés pour fêter le retour de l'absent. A mesure qu'il parlait, l'indignation grandissait dans l'âme du frère aîné, qui refusait d'entrer, quelles que fussent les instances de son interlocuteur. Il fallut que le père lui-même sortît et se mît à le prier ; mais il ne voulait rien entendre.

« Voilà, disait-il amèrement, tant d'années que je vous sers, sans jamais transgresser vos ordres : vous ne m'avez pourtant jamais donné même un chevreau pour festoyer avec mes amis. Et quand revient cet enfant-là qui a dissipé son bien avec des courtisanes, vous faites tuer pour lui le veau gras » !

Il suffoquait de colère, non sans raison, peut-on dire, puisque sa fidélité était certaine, aussi bien que sa plainte était justifiée. Faire miséricorde, passe encore ! Mais accueillir avec de tels empressements ce

(1) Psalm. LXXXIV, 11.

fils qui a gaspillé son bien, son honneur, sa vie, n'est-ce pas donner une prime à l'ingratitude et à la révolte? Il a bien le droit de le remontrer à son père, et, s'il oublie le respect dont il a toujours fait profession, n'est-il pas excusé par l'excès de faiblesse dont il est témoin?

Les Pharisiens devaient avoir aux lèvres un sourire de pitié moqueuse (1); alors, souriant aussi, mais d'un sourire plein de gravité, le Maître acheva :

« Mon fils, répondit le père, tu es toujours avec moi et tout ce que je possède est à toi. Ta vie n'est-elle pas ainsi une fête continuelle pour moi et pour toi : pour moi qui te sais heureux sous mon toit et dans la jouissance de tous mes biens; pour toi, qui n'as rien à désirer ou à regretter? Mais puisque ton frère (que tu dois aimer et plaindre, parce qu'il est mon enfant comme toi) était mort et qu'il revit, — puisqu'il était perdu et qu'il est retrouvé, ne fallait-il pas faire bonne chère et se réjouir »?

Le sourire s'éteignit sur les lèvres des Pharisiens. Ils avaient compris sans qu'il fût nécessaire d'ajouter, cette fois : « Je vous le dis, il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui revient à Dieu, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (2)! Quoi qu'ils fissent pour se raidir contre l'évidence, ils sentaient que leur prétendue justice n'aurait jamais, aux yeux des anges, la valeur des larmes versées par les publicains et les courtisanes ramenés au Seigneur; mais, en même temps, ils étaient forcés de le reconnaître, leur implacable sévérité essayait de fermer aux pécheurs les portes du Ciel que leur ouvrait toutes grandes la miséricorde du Sauveur (3). La parabole les visait donc et les atteignait en plein cœur (4). Par une exquise délicatesse, Jésus la laissait inachevée, comme pour leur donner liberté de la terminer à leur fantaisie. Pourquoi n'auraient-ils pas pris le parti de se jeter, eux aussi, les fils toujours fidèles, dans les bras du père commun, pour partager l'étreinte qui réconciliait l'enfant prodigue? Ils aimèrent mieux maudire le Maître, et c'est le lendemain même qu'ils mirent leur main dans celle du disciple perfide, pour assurer la ruine de Celui qui leur offrait le salut.

VI.

Les Pères de l'Église ont pris plaisir à commenter cette parabole :

(1) Luc., XVI, 14 : « Audiebant autem omnia hæc Pharisaei..... et deridebant eum ».
(2) Luc., XV, 7 et 10. — Cf. Matth., XXI, 31.
(3) Luc., XI, 52 ; Matth., IX, 13.
(4) Luc., V, 17 : « Et erant Pharisaei sedentes... et virtus Domini erat ad sanandum eos ».

en particulier saint Jean Chrysostome (1), saint Jérôme (2), et saint Bernard (3), pour ne citer que ceux-là. A saint Ambroise, nous empruntons quelques lignes de sa conclusion, avec le regret de ne pouvoir tout citer : « C'est nous qui sommes les enfants égarés, dit-il ; hâtons-nous de revenir à notre père... Ne crains pas, ô pécheur! qu'il refuse de te recevoir : Dieu ne prend pas plaisir à la perte de ceux qui veulent vivre. Il accourra vers toi et se laissera tomber sur ton épaule : *Dominus erigit elisos.* Il te donnera un baiser en gage d'amour; il ordonnera de te rendre ton manteau, ton anneau, tes chaussures. Tu crains de paroles dures quand il t'a déjà rendu ton rang! Tu crains des châtiments quand il te serre dans ses bras! Tu crains d'être jeté dehors et il commande un festin! Il est prompt à se réconcilier avec qui le lui demande... Ne crains pas de ne pas obtenir : il est pour toi un protecteur qui t'assure la bienveillance, un garant de la tendresse paternelle qui scelle la réconciliation... Le Père a une raison sans réplique de te pardonner : c'est que le Père veut ce que veut le Fils, qui ne veut pas avoir inutilement souffert la mort pour toi (4) ».

Le saint Docteur résume ainsi l'ensemble des commentaires. Le père c'est Dieu; le fils prodigue, c'est le pécheur qui se sépare du Créateur pour courir aux créatures, gaspille en leur recherche et leur possession tout ce qu'il a de puissance et les voit finalement lui échapper. La garde des pourceaux symbolise l'abaissement où aboutit l'âme infidèle, comme la faim, dont souffre le prodigue, exprime la disette spirituelle que produit l'éloignement de Dieu. Puis l'âme se retrouve sous l'influence de l'épreuve, « école sévère de la miséricorde divine » (5), elle s'avoue à elle-même ses erreurs et se dispose à les accuser devant Dieu avec humilité et résignation. « En s'accusant elle-même, elle force Dieu à devenir son défenseur », dit encore saint Augustin, et « par la sévérité qu'elle montre pour elle-même, elle donne à Dieu la mesure de l'indulgence qu'il lui témoignera » (6). Pardonné, rentré en faveur, le pécheur repentant est finalement l'objet de tendresses spéciales qui peuvent même scandaliser les justes, parce qu'ils ne comprennent pas assez la douleur du Père qui a perdu son fils, et par suite la joie qu'il éprouve en le retrouvant. Ne pouvant mesurer le prix d'une âme au sang versé sur le Calvaire, ils sont incapables aussi de mesurer le trans-

(1) *Homil. de patre et duobus filiis.*
(2) *Epist. de filio prodigo.*
(3) *De diversis*, Serm. VIII.
(4) S. Ambros., *In Luc.*, loc. cit.
(5) S. Augustin., *De quaest. Evangel.* XXXIII
(6) Tertullien : *De Pœnit.*, 9, 10.

port qui accueille sa délivrance du péché et de la mort. A plus forte raison les faux justes, Pharisiens de toute époque, affectent-ils de ne pas voir la raison de cette prédilection du Maître pour les âmes rachetées de ses larmes et de son sang. Qu'importe à Dieu et à ses anges?

Aussi la parabole finit-elle brusquement, ou plutôt paraît-elle ne pas avoir de conclusion. A ne la considérer que comme une œuvre humaine, c'est encore une habileté du narrateur. Il laisse ainsi les esprits rêveurs et en recherche de sa véritable pensée; par quoi il les force à se prononcer en sa faveur, s'ils ne veulent s'exclure eux-mêmes de la maison paternelle, c'est-à-dire de l'amour, de la miséricorde et de la joie.

Saint Anselme suppose ingénieusement que le fils réconcilié sort lui-même au devant de son frère : « Entre vite, lui fait-il dire, ne reste pas dehors; ne sois pas jaloux de ces vêtements, de cet anneau, de ces chaussures qu'on a rendus à mon repentir, en signe de mutuelle confiance! Entre : associe-toi à la joie et prends part au banquet! Si tu ne le fais pas, j'attendrai, jusqu'à ce que la prière de mon père ait ouvert ton cœur. Et, en attendant, je dirai pour sa gloire : J'ai remis mon anneau à mon doigt et je ne veux plus qu'il me le reprenne » (1)!

Le lecteur nous pardonnera d'avoir si mal rendu ce qu'il a sans doute éprouvé à la lecture de la parabole *du Prodigue*. Nous n'avions pas la prétention de lui en révéler les beautés, mais nous avons recherché pour nous-même la joie de les savourer, en compagnie d'âmes chrétiennes et d'esprits accessibles aux séductions de la parole évangélique. Pour ceux qui faisaient état de la forme littéraire seulement, nous voulions les aider à voir un peu au delà et à respirer le parfum de la divinité à peine cachée dans l'ombre transparente de cette allégorie. Certes les hommes ont souvent parlé en termes admirables de la miséricorde et du repentir : mais pour en pénétrer ainsi et en dévoiler le mystère, ne faut-il pas être plus qu'un homme, à moins d'être un homme-Dieu, comme le Seigneur Jésus-Christ?

Fr. Marie-Joseph Ollivier,
des Frères Prêcheurs.

(1) S. Anselm., *Dialog. Christiani et Judæi.*

L'ÉGLISE NAISSANTE

INTRODUCTION HISTORIQUE A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT.

La série d'études que nous pensons publier ici sous le titre que l'on vient de lire, sera tout ensemble une revue des documents, soit canoniques, soit extra-canoniques, qui sont les témoins de l'histoire de l'Église naissante et de l'époque apostolique, — un bilan des faits aujourd'hui acquis et mis au-dessus de toute discussion, qui se révèlent à nous par ces documents, — et une synthèse historique de ces données indiscutées. Aux sources profanes de l'histoire apostolique, nous demanderons d'expliquer la condition juridique et en quelque sorte l'état civil de l'Église naissante, c'est le sujet de ce premier article. Aux Actes des Apôtres, ou du moins à la source principale des Actes, aux grandes épîtres Paulines, à la *Prima Clementis*, nous demanderons de montrer l'extension géographique de l'Église; aux épîtres Pastorales, aux épîtres Ignatiennes, à la *Didachè*, ses institutions organiques; aux épîtres Paulines encore, aux écrits Johanniques, à l'épître de Barnabé, ses formules théologiques et les affirmations de la théologie que l'on a appelée christocentrique; enfin aux Évangiles Synoptiques en particulier, le souvenir historique de la vie et de l'enseignement de Notre Seigneur Jésus Christ. Telle pourrait être, tracée dans ses plus grandes lignes, l'esquisse du travail que nous inaugurons aujourd'hui.

Les écrivains catholiques, qui ont avant nous traité ces mêmes matières, les ont traitées, soit comme des thèses du *De vera religione*, soit comme des récits hagiographiques. Il nous semble que cette hagiographie, entre des mains habiles comme celles de tels et tels auteurs nos contemporains, a atteint la perfection de son genre, mais que ce genre néglige plus qu'il ne convient la doctrine pour le pittoresque, la critique des sources pour l'illustration du texte. Il nous semble, d'autre part, que la dialectique de tels et tels manuels simplifie à l'excès; que la *genuinitas* et l'*authentia* des Évangiles, fût-ce *saltem quoad substantiam*, présupposent une foule de questions qu'il importe d'analyser patiemment, de résoudre, quelquefois même de ne résoudre point.

Les écrivains protestants, de leur côté, s'ils ont peu de goût pour l'histoire pittoresque, sacrifient terriblement à la schématisation et à l'idéologie : pendant qu'ils divisent ingénieusement des cheveux en quatre, la grosse réalité leur échappe. Ou bien la manie de l'individualisme leur fait sacrifier le particulier à la collectivité : rien n'est si inexpliqué dans leurs livres que l'apparition de l'Église catholique, et pour cause. C'est à la collectivité que nous, théologiens catholiques, nous portons un suprême intérêt, c'est cette collectivité que nous nous appliquerons à découvrir dans sa vie et dans ses croyances.

Étudier directement et uniquement les textes, ne croire que ce qu'ils démontrent, enfin écarter résolument de l'histoire du passé les idées modernes qu'une fausse méthode y a portées, — telles sont les trois règles de méthode qu'exprimait Fustel de Coulanges en tête d'un de ses plus beaux livres. Puisse-t-on ne pas trouver mauvais que nous mettions notre présent essai sous les auspices de ce maître et de cette méthode. Nous abordons, dans ces études d'histoire religieuse et d'exégèse, des questions qui touchent aux sources mêmes de notre vie de conscience. Pourrions-nous les aborder avec trop de scrupules de probité? Ces scrupules seront notre excuse, si l'on était tenté de nous reprocher d'avoir rompu avec telles ou telles opinions régnantes, ou d'avoir peu d'attrait pour les questions actuellement sans issue.

I.

Une poignée de Galiléens qui, aux environs de l'an 33* (1), s'étaient mis à prêcher la bonne nouvelle du royaume de Dieu au nom de Jésus leur maître crucifié, et qui s'en allaient de village en village, sans argent, sans besace, avec seulement une tunique et un bâton, c'avait été tout le début de l'Église en Judée. Sept années environ plus tard (40*), on constate l'existence d'une communauté chrétienne à Antioche. Et bien avant l'époque (58*-59*) où saint Paul écrivait de Corinthe son épître aux Romains, la ville de Rome possède, elle aussi, une communauté chrétienne.

Cette confrérie romaine de la toute première heure dut être une confrérie de fort pauvres gens, et elle ne se trompait point cette légende du moyen âge, rapportée par Pierre Damien, qui, pour mieux marquer par contraste le prestige de la puissance papale du onzième siècle, se plaisait à imaginer l'apôtre Pierre entrant à Rome *indutus*

(1) Nous marquons d'un astérisque les dates simplement probables.

hebraicis vestibus, misérable comme un Juif. Le christianisme en effet, pénétrant dans cette grande cité qu'il devait un jour faire si complètement sienne, y recruta sa première clientèle parmi les âmes les plus chétives, parmi les Juifs. Les Juifs, dans leur ensemble, comptaient au nombre des habitants les plus indigents et les plus sordides de la Rome impériale. Aucuns n'inspiraient aux purs Romains plus de répulsion. Rappeler les railleries dont les satiriques les poursuivent, Horace, Martial, Juvénal, est banal et serait répugnant. Mais il suffit de rappeler ces curieux chapitres où Tacite (1), s'inspirant d'un passage des *Histoires* aujourd'hui perdues de Pline l'Ancien, s'est appliqué à faire la psychologie du peuple juif, *deterrimam gentem*, de ce peuple contempteur des dieux, de ce peuple sans autels et sans patrie, de ce peuple volontairement à part de tous les autres et nourrissant pour tout ce qui n'est pas lui une haine d'ennemi, et, avec cela, d'une foi obstinée (*fides obstinata*), d'une pitié active (*misericordia in promptu*), d'une fidélité à toute épreuve à ses rites sinistres et ignobles (*instituta sinistra, fœda, pravitate valuere*)... C'est dans cette abjection juive que le christianisme fut semé. Mais bientôt il s'était propagé hors d'elle. Il avait eu vite fait de franchir l'étroite et étouffante enceinte du ghetto romain, et, quand (63*-64*) saint Paul écrivit de Rome même son épître aux Philippiens, il put leur envoyer le salut des frères qui étaient à Rome, « mais particulièrement de ceux de la maison de César » (2).

On s'est, de nos jours, appliqué avec quelque succès à retrouver la trace de ces chrétiens romains, de ceux qui vinrent à l'Église naissante, non plus des rangs des *humiliores* et des Juifs, mais des rangs les plus élevés de la société romaine.

Le souvenir énigmatique d'une *insignis femina* dont Tacite rapporte l'histoire, s'il était prouvé que c'est un souvenir chrétien, serait un souvenir bien antérieur à l'épître de Paul aux Romains. En l'année 57-58, sous Néron, il se passa dans une famille patricienne un événement que Tacite croit devoir mentionner (3). Pomponia Græcina était la femme d'Aulus Plautius, personnage consulaire, qui entre 43 et 47 commandait l'armée romaine en Bretagne, et qui pour ses services reçut de Claude les honneurs de l'ovation. Il arriva qu'en 44, en l'absence de son mari, on vit Pomponia Græcina changer subitement de genre de vie, ne se montrer plus que vêtue de deuil, et vivre désormais dans une perpétuelle tristesse. On raconta qu'elle por-

(1) *Hist.*, V, 4-8.
(2) Philipp., IV, 22.
(3) *Annal.* XIII, 32.

tait le deuil de sa parente Julie, fille de Drusus, victime de Messaline (44); mais ce ne pouvait être l'unique raison de sa tristesse, car en 57 elle fut déférée à un tribunal domestique, conformément à de vieux usages romains demeurés, paraît-il, en vigueur dans le patriciat, pour y répondre de l'accusation de superstition étrangère (*superstitionis externæ rea*). Ce tribunal la déclara innocente. Elle ne changea rien à sa manière de vivre, et elle mourut une vingtaine d'années plus tard, persévérant dans sa tristesse. On est d'accord pour reconnaître que cette superstition étrangère ne saurait être quelque culte païen d'Égypte ou de Syrie : la gravité et l'innocence de Pomponia Græcina s'accorderaient mal avec le mauvais renom de pareils cultes. Reste le prosélytisme juif, reste le christianisme. On aurait trouvé le nom d'un Pomponius dans quelque cimetière juif ou sur quelque inscription de synagogue de Rome : les historiens d'aujourd'hui n'hésiteraient pas à voir en Pomponia Græcina une prosélyte. On a trouvé, au contraire, dans le cimetière chrétien de Callixte, sur la voie Appienne, une inscription chrétienne de la fin du second siècle portant le nom d'un Pomponius Græcinus, et relevée au milieu d'inscriptions de Cæcilii, de Cæciliani, d'Attici, d'Annii, nobles familles romaines apparentées entre elles et avec la gens Pomponia : M. de Rossi, à qui sont dues ces découvertes, en conclut que le christianisme de Pomponia Græcina est bien près d'être une certitude. On peut se fier à la prudence de M. de Rossi. Pomponia Græcina aurait donc été une des premières chrétiennes de la famille, elle aurait été convertie à la foi nouvelle quelque dix ans à peine après la mort de Jésus, et ce que la rumeur publique appelait, vers l'an 58, du nom de superstition étrangère, cette tristesse que le monde prenait pour un deuil de cœur persévéramment porté, serait simplement le christianisme apostolique. On est autorisé à le conjecturer.

Le christianisme apostolique a des témoins non moins illustres et plus historiques. « Domitien, rapporte Dion (1), fit mourir Flavius Clemens, qui était alors consul (an. 95), bien que ce personnage fût son cousin et qu'il eût pour femme Flavia Domitilla, sa parente : on leur reprochait à tous deux le crime d'athéisme. De ce chef furent condamnés beaucoup d'autres citoyens qui avaient adopté les coutumes juives : les uns furent mis à mort, les autres punis de la confiscation de leurs biens. L'empereur fit aussi périr Glabrio qui avait été consul avec Trajan (an. 91) : il l'accusait du même crime que les autres. Flavia Domitilla fut seulement reléguée dans l'île de Pandataria ». Semblables sou-

(1) *Hist. rom.*, LXVII, 14.

venirs chez Suétone (1) : « Domitien, écrit-il, fit périr Flavius Clemens son cousin, sur le plus léger des soupçons : ce Clemens, homme dont on méprisait fort l'inertie, fut exécuté à peine au sortir de son consulat ». Enfin Eusèbe (2), se référant ici à un historien aujourd'hui perdu, Bruttius, écrit que sous Domitien « la doctrine chrétienne avait un tel éclat que des écrivains fort étrangers à notre foi n'hésitèrent point à parler dnas leurs histoires de la persécution et des martyrs qu'elle fit alors, c'est-à-dire dans la quinzième année du règne de Domitien, entre autres de Flavia Domitilla »... Voilà des personnages qui ne sortent pas des rangs obscurs : Glabrio, collègue de Trajan ; Clemens, cousin de Domitien; Domitilla, petite-fille de Vespasien. Le consul Flavius Clemens, fils du frère de Vespasien, est le chef de la branche cadette des Flaviens et ses fils (ils eurent Quintilien pour maître) sont les héritiers présomptifs de Domitien. Or il n'est pas douteux que le crime qui les fait condamner soit le christianisme. Le témoignage de l'historien Bruttius ne l'établirait pas, nous en aurions la preuve dans les monuments épigraphiques de Rome. Sur la voie Ardéatine, on avait retrouvé au commencement de ce siècle l'emplacement d'un domaine, dont des inscriptions païennes établissaient qu'il avait appartenu à Flavia Domitilla : dans le sous-sol de ce domaine, M. de Rossi a découvert plus tard un cimetière chrétien de la première antiquité, et parmi les sépultures de ce cimetière chrétien, celles de clients ou de serviteurs de la famille Flavienne : Nérée, Achillée, Aurelia Petronilla. Plus récemment, M. de Rossi y a retrouvé l'hypogée de cet Ampliatus, dont le cubiculum, par le caractère de sa décoration, dont l'épitaphe, par le style de sa calligraphie, témoignent qu'il était un personnage de marque vraisemblablement du premier siècle. Sur la voie Salaria, au cimetière de Priscilla, M. de Rossi a retrouvé un hypogée somptueusement décoré, qui renfermait les sépultures de plusieurs Acilii chrétiens, fidèles de haut rang à en juger par leurs titres de clarissimes, fidèles du second siècle à en juger par le style de leurs épitaphes. Parmi ces Acilii chrétiens du second siècle figure un Acilius Glabrio. L'épigraphie des plus anciens cimetières chrétiens de Rome en vient ainsi à rattacher à l'Église naissante quelques-unes des plus aristocratiques familles romaines : le cimetière de Callixte nous rend les Cæcilii, celui de Priscille les Acilii, celui de Domitille les Flavii : le souvenir historique de Glabrio, de Flavius Clemens, de Flavia Domitilla, devient un indubitable souvenir chrétien du premier siècle.

(1) *Domitian.*, 15.

(2) *Hist. Eccl.*, III, 18. Le nom de Bruttius est donné par Eusèbe dans son *Chronicon*, ad. ann. 95.

*
* *

Ces aristocratiques représentants du christianisme romain du premier siècle sont morts condamnés pour leur foi. Suétone dit bien que Glabrio était un révolutionnaire, un conspirateur (*molitor rerum novarum*), que Flavius Clemens était d'une méprisable inertie (*contemptissimæ inertiæ*) : mais là n'est pas la raison de leur condamnation. Dion Cassius l'exprime, cette raison, quand il rapporte que Flavius Clemens, que Glabrio, que Flavia Domitilla, et « beaucoup d'autres citoyens », furent punis de la peine capitale ou de la relégation pour crime d'athéisme. Voici la première définition que nous rencontrions du christianisme, et nous la rencontrons dans une formule de code pénal.

Il n'est plus permis, en effet, de dire que les quatre-vingts premières années du christianisme furent un temps de paix, et que cette sécurité s'explique par le fait que les chrétiens, confondus avec les juifs, bénéficiaient des franchises du judaïsme.

Ces franchises, dont les historiens modernes ont fait si grand état, n'étaient pas capables de couvrir les premiers chrétiens. En Occident, Rome mise à part, on ne comptait à peu près pas de colonies juives (1). A Rome, il est vrai, les Juifs étaient nombreux et l'épigraphie juive de Rome nous montre que leurs synagogues étaient des établissements libres et bien dotés. Encore faut-il dire que ce libre exercice était l'effet d'une tolérance précaire : l'exercice du culte juif à Rome, comme dans toute l'Italie, n'était pas à l'abri d'une interdiction soudaine, on l'avait vu en 19 sous Tibère (2). La présence même des Juifs à Rome pouvait être interdite semblablement, on le vit sous Claude, où la colonie juive fut expulsée de Rome par une simple mesure de police (3). En Orient, au contraire, on peut parler de véritables franchises. Les colonies juives y étaient nombreuses : à Antioche, à Alexandrie, dans les innombrables villes grecques fondées par les successeurs d'Alexandre, les Juifs avaient été, non seulement accueillis, mais attirés, mais fixés, comme un élément d'hellénisation ; sous la seule condition de parler grec, on leur avait laissé leur nationalité à part et le droit de former une cité dans la cité. Les Romains, devenus maîtres de l'Orient grec, avaient reconnu cette situation historique (4) : sous Auguste, les villes

(1) Philo, *Legat. ad Gaium*, 36.
(2) Sueton., *Tiber.*, 36.
(3) Sueton., *Claud.*, 25.
(4) Origen., *Ad African.*, 14.

grecques de l'Ionie, ayant voulu de concert obliger les Juifs établis dans leurs murs à rentrer dans la condition commune, s'étaient vu donner tort par l'autorité impériale (1). Les Juifs continuaient à être exempts de tout service militaire, à célébrer publiquement le sabbat; ils n'avaient d'autre droit civil que la *Thora* ni d'autres juges que leurs juges juifs; les lois portées contre les associations étaient censées ne les concerner pas. Mais ces privilèges, dont jouissaient les Juifs de l'Orient hellénique, étaient des privilèges faits à leur race et non point à leur religion. « Les Juifs, dit Strabon (2), ont à Alexandrie un ethnarque qui commande à leur ethnos », c'est-à-dire à leur race, « et qui juge les procès ou signe des ordres comme s'il était le chef d'une cité indépendante ». Ce mot ethnos, les Juifs le revendiquaient comme le nom officiel de leurs communautés locales, à Smyrne (3), par exemple, où une inscription juive nous le montre désignant cette sorte de petite municipalité juive, autonome dans la cité grecque. Pour bénéficier des privilèges faits aux Juifs, il fallait être Juif de race, et le signe légal de la race était la circoncision (4). Or, la circoncision était interdite par les lois romaines à quiconque n'était pas Juif de naissance : tout citoyen romain qui se faisait circoncire encourait la déportation et la confiscation, tout Juif qui faisait circoncire ses esclaves non juifs encourait la déportation ou la mort (5). Les privilèges civils des Juifs étaient donc et demeuraient la chose des Juifs nés juifs.

Et ainsi, dans l'Église naissante, il n'y eut que les fidèles de race juive et circoncis dans le judaïsme, qui pussent bénéficier des franchises civiles des Juifs, jouissant en cela d'un droit que leur donnaient leur naissance et leur circoncision, et d'un droit que l'autorité ne pouvait pas, au moins dans l'Orient hellénique, ne pas leur reconnaître, puisque cette autorité connaissait seulement la race. Suétone raconte que, dans les dernières années de Claude (54), les Juifs de Rome furent expulsés de la ville : « Claude chassa de Rome les Juifs, qui provoquaient de fréquents tumultes à l'instigation de Chrestus (6) ». Que ce Chrestus soit Jésus et que la police romaine ait pris pour un agitateur celui dont le nom revenait le plus souvent dans les discussions tumultueuses des Juifs zélotes et des Juifs chrétiens, on peut l'admettre sans grandes chances d'erreur; et qu'il s'agisse, dans ce texte de Suétone, de

(1) Josèphe, *Antiq.*, XVI, 2, 3-5 (édit. Dindorf).
(2) Strab. cité par Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7, 2 (éd. Dindorf).
(3) *Revue des études juives*, t. VII (1883), p. 161.
(4) Sueton., *Domitian.*, 12.
(5) Modestin., au *Digest.* XLVIII, 8, 11 ; Paul. *Sentent.* V, 22, 3. Cf. Origen. *Contra Cels* II, 13.
(6) *Claud.*, V, 25.

Juifs zélotes et de Juifs chrétiens indistinctement, nous le savons par ce fait que saint Paul, en 53*, rencontra à Corinthe des chrétiens, Juifs de naissance (1), qu'un édit de Claude venait de chasser de Rome. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour la police de Claude, quiconque était né Juif était Juif? Et de même, lorsque, en 54*, à Corinthe, saint Paul est traîné par l'archisynagogos et les zélotes devant le proconsul, — Annæus Novatus Gallio, frère de Sénèque, — le proconsul, entendant l'archisynagogos accuser Paul d'être renégat de la Loi, refuse de juger la cause : « O Juifs, puisqu'il s'agit de votre loi, voyez vous-mêmes, je ne veux pas être juge de ces affaires ! » Gallio fait retirer tous les Juifs de son prétoire, et ses gens de saisir l'archisynagogos et de le rouer de coups, par dérision, sous les yeux impassibles de celui que Stace appelle quelque part « le doux Gallio » : *Et nihil eorum Gallioni curæ erat* (2). Qu'est-ce à dire encore, sinon que la justice de Gallio ne pouvait pas comprendre qu'étant né Juif, on pût jamais cesser de l'être, et que Paul, Juif fils de Juifs, pût être renié par un archisynagogos? — Mais dans l'Église naissante, les chrétiens de race juive furent de très bonne heure une minorité au regard du nombre croissant des chrétiens d'origine non juive : comment alors les privilèges civils des Juifs, qui ne couvraient même pas les prosélytes non circoncis ou *iudæi improfessi*, auraient-ils couvert les chrétiens?

Ils les couvraient, répondra-t-on, parce que « christianisme » et « mœurs juives » étaient tenus pour synonymes, parce que chrétiens et juifs aux yeux de l'autorité romaine étaient confondus? Non, une telle question, qui n'était pas une question de doctrine, mais une question de race, ne pouvait pas prêter à confusion. Et, en fait, les événements de l'an 64 prouvent que cette confusion, si tant est qu'elle se fût jamais produite, était dissipée sans retour.

Le 19 juillet 64, un incendie se déclare dans les entours du grand cirque de Rome; le feu gagne de proche en proche, il ne peut être maîtrisé qu'après six jours et sept nuits de ravage et quand il a dévoré le Vélabre, le Forum et une partie du Palatin. Puis il est rallumé à l'autre extrémité de Rome, et trois jours durant il ravage le Quirinal, le Viminal et le Champ de Mars. Au total, sur quatorze régions que compte la ville, quatre seulement ont été épargnées, celles-là entre autres (la porte Capène et le Transtévère) où les Juifs sont le plus nombreux : tout le reste de Rome est en ruines. Dans ce prodigieux malheur public, au milieu de la panique, de la superstition, de la co-

(1) Act., XVIII, 2.
(2) *Ibid.*, 12-17.

lère publique, un soupçon absurde se répand dans le peuple : si Néron s'intéresse si fort maintenant à reconstruire la ville incendiée, c'est preuve que l'incendie a été un acte conçu et ordonné par lui, simplement pour remanier le plan de Rome. Mais il convient ici de laisser la parole à Tacite (1) :

Aucun moyen humain, ni largesses impériales, ni cérémonies expiatoires, ne faisaient taire le cri public qui accusait Néron d'avoir ordonné l'incendie. Pour apaiser ces rumeurs, il offrit d'autres coupables, il fit souffrir les tortures les plus raffinées à une classe d'hommes détestés pour leurs abominations et que le vulgaire appelait chrétiens. Ce nom leur vient de Christus, qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Pontius Pilatus. Réprimée un instant, cette exécrable superstition se débordait de nouveau, non seulement dans la Judée où elle avait sa source, mais dans Rome même, où tout ce que le monde renferme d'infamies et d'horreurs afflue et trouve des partisans. On saisit donc d'abord ceux qui avouaient; puis, sur leurs révélations, une infinité d'autres, qui furent bien moins convaincus d'incendie que de haine pour le genre humain. On fit de leurs supplices un divertissement : les uns, couverts de peaux de bêtes, périssaient dévorés par des chiens; d'autres mouraient sur des croix, ou bien ils étaient enduits de matières inflammables, et, quand le jour cessait de luire, on les brûlait en place de flambeaux. Néron prêtait ses jardins pour ce spectacle, et le donnait en divertissement au cirque, où lui-même, en habit de cocher, se mêlait au peuple ou conduisait un char. Aussi, quoique ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, les cœurs s'ouvraient à la compassion, en pensant que ce n'était pas au bien public, mais à la cruauté d'un seul, qu'ils étaient immolés (2).

Dans ce chapitre célèbre et tant de fois commenté, Tacite, qui écrivait vers l'an 115 et qui a eu pour source principale de son récit du règne de Néron une source qui a servi aussi à Josèphe, Tacite résume les informations qu'un historien, qui écrivait l'histoire de Néron sous Galba et sous Vespasien, comme Cluvius Rufus, avait pu recueillir sur le christianisme. Le christianisme est originaire de Judée : on ne lui donne pas d'autre attache avec le judaïsme que cette attache purement géographique, *Iudæam originem istius mali*. Le nom en vient de Christus, qui fut condamné au dernier supplice par le procurateur Pontius Pilatus, sous Tibère. Cette *exitiabilio superstitio* est très répandue à Rome dès le temps de Néron, à ce point que le jour où l'on en recherche les adhérents on se trouve en présence d'une multitude énorme, *ingens multitudo*, multitude de pauvres gens, ceux-là, d'esclaves sans doute et de pérégrins, à en juger par les supplices qui leur sont infligés. Cette superstition est fort connue et encore plus haïe : les chrétiens, comme les

(1) *Annal.*, XV, 44.
(2) Trad. de Burnouf.

appelle le vulgaire, sont soupçonnés d'abominations (*per flagitia invisos*) et de haine pour le genre humain (*odio generis humani convicti*). Dans ces détails il n'y a rien de juif. Le nom populaire des fidèles suppose que la distinction des Juifs et des chrétiens est faite par le peuple lui-même. Les griefs que l'on a contre eux n'ont rien de commun avec ceux que le peuple nourrit contre les Juifs. Ce n'est plus une race qui est haïe, poursuivie et qui se reconnaît aisément : c'est un culte qui s'avoue (*fatebantur*) ou qui se dénonce (*indicio*). Les Juifs sont mis à part, distingués par leur race et protégés par elle : les chrétiens sont une multitude sans défense.

*
* *

L'existence, si nettement individuelle, du christianisme est notoire, et l'on peut dire plus encore, elle est frappée par la loi à ce titre même : dès le règne de Néron, la profession du christianisme est un délit.

La législation romaine, assurément, ne prenait pas sur elle la protection de la religion romaine en soi. Le mot de sacrilège, qui appartient à la vieille langue juridique romaine, ne désignait et n'a désigné jusqu'à Théodose rien de plus que le vol d'objets appartenant aux temples (1). Manquer à la religion romaine n'était un délit ni pour les citoyens ni pour les pérégrins, selon le principe formulé par Tibère, dans une maxime digne de Tacite qui la rapporte (2) : *Deorum iniurias diis curæ*, ou selon le texte d'une loi rapporté par Cicéron, *Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento..., qui secus faxit, deus ipse vindex erit* (3). Mais aussi l'introduction dans la « cité » de divinités nouvelles ou étrangères était interdite. Le citoyen ne pouvait adopter même à titre privé un culte différent du culte reçu, à moins que ce culte nouveau ou étranger eût été à son tour publiquement reconnu ; quant aux pérégrins, ils avaient la faculté de pratiquer leurs cultes propres, mais sous la surveillance des magistrats responsables de la moralité et de l'ordre, et compétents pour interdire et poursuivre à l'occasion. Le droit était formel et la sanction rigoureuse. *Separatim nemo habessit deos, neve novos sive advenas* (*nisi publice adscitos*) *privatim colunto*, écrit Cicéron (4). Le jurisconsulte Paul, au troisième siècle, dira : *Qui novas et usu vel ratione incognitas reli-*

(1) Paul, *Sentent.*, V, 19. Cf. Isidor., *Etymol.*, V, 26, 12.
(2) *Annal.*, I, 73.
(3) *De legib.*, II, 8.
(4) *Ibid.*

giones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur (1). Et donc, en droit, le christianisme, n'ayant jamais été reconnu (*publice adscitus*), était interdit aux citoyens romains de race non juive, et, pour les pérégrins, était remis à l'arbitraire des magistrats revêtus du droit de coercition ou de police. Mais en cela le christianisme aurait été exactement dans la condition juridique d'un culte égyptien ou syrien : or le christianisme, nous l'avons vu, supposait une négation que de pareils cultes n'impliquaient point, le christianisme était un « athéisme » aux yeux de la religion romaine, et à un moment où cette religion romaine trouvait sa plus haute expression dans le culte impérial. M. Mommsen en vient ainsi à faire rentrer la profession de christianisme dans le délit de lèse-majesté. Sans doute les injures faites aux dieux ne blessaient pas la majesté du peuple romain, et sans doute encore les offenses faites au culte impérial, si elles atteignaient la majesté de l'empereur, ne devaient être le fait que du petit nombre des chrétiens à qui leurs charges publiques imposaient la participation aux fonctions de ce culte. Mais le christianisme était tenu pour une offense à la « majesté de la religion romaine ». Si ce n'était pas en vertu d'une loi nouvelle, c'était au moins en vertu d'une interprétation incontestablement nouvelle de la *Lex Iulia maiestatis,* une espèce juridique inconnue avant le christianisme et créée tout exprès pour le combattre.

La théorie de M. Mommsen, si nous l'entendons bien, implique donc une jurisprudence spécifiant que le christianisme est nommément un crime.

Pesez en effet les termes de Tacite : aucun des chrétiens qui sont condamnés à mort en 64 n'a été convaincu du crime d'incendie et le peuple plaint ces victimes *parce qu'elles* ne sont nullement responsables de l'incendie de Rome, mais *quoique* elles soient par ailleurs coupables et dignes des derniers châtiments. De quoi donc sont-elles coupables? Car enfin elles ont avoué quelque chose, *correpti qui fatebantur*. Dirons-nous qu'elles ont avoué les *flagitia*, les abominations que l'ignorance publique leur attribuait? Quelle invraisemblance! Les fidèles n'ont pu avouer qu'une seule chose, savoir qu'ils étaient chrétiens, et cet aveu a fait d'eux des coupables, *sontes*. Ce qui revient à dire que l'aveu de christianisme était dès lors l'aveu d'un crime qualifié, ou, en d'autres termes, que la profession de christianisme était légalement qualifiée crime et assimilée à l'*odium*

(1) *Sentent.*, V, 21, 2.

generis humani reproché aux empoisonneurs et aux magiciens. Le texte de Tacite suppose que cette qualification et cette assimilation sont reçues, consacrées, juridiques.

S'il ne répugnait pas à la législation romaine de proscrire un culte nouveau ou étranger, et de frapper ses fidèles de la relégation ou de la peine de mort, cette législation pouvait-elle hésiter à proscrire un culte comme le christianisme, qui non seulement était nouveau, et étranger, et troublant, mais par-dessus tout funeste (*exitiabilis superstitio*), comme le qualifie Tacite? — Ce même Tacite, dans un fragment que nous a conservé Sulpice Sévère (1), prête à Titus une pensée qui confirme singulièrement cette qualification : dans un conseil de guerre tenu le 9 août 70, la veille de l'incendie du temple de Jérusalem, Titus demande s'il faut détruire ce temple, et plusieurs de ses officiers sont d'accord avec lui pour déclarer cette destruction opportune, afin, disent-ils, « de supprimer plus complètement la religion des Juifs et des chrétiens ».

Fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse an templum tanti operis everteret... At contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant quo plenius iudæorum et christianorum religio tolleretur : quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen ab auctoribus profectas; christianos ex Judaeis extitisse : radice sublata, stirpem facile perituram.

Titus, au siège de Jérusalem, est poursuivi par la pensée de réprimer le christianisme, encore qu'il sache bien que judaïsme et christianisme sont deux cultes qui, loin de se confondre, sont opposés; et il se flatte que, malgré l'hostilité qui les sépare, si l'on frappe le judaïsme à sa racine, le rejeton du judaïsme périra. On voit si Rome s'intéresse à la perte du christianisme! — Suétone enfin (il écrivait en l'an 120), Suétone qui n'est pas un historien psychologue et tragédien, plein de divinations et de virtuosités comme Tacite, mais qui note les événements avec la précision et le réalisme sans art d'une table de matières, Suétone qui semble en maints endroits s'être appliqué à mentionner les décisions importantes prises par les empereurs, les magistrats, le sénat, dans des énumérations qui sont comme des titres de lois ajoutés à la file et empruntés textuellement sans doute aux *Acta diurna populi*. Suétone n'établit aucune connexion entre les poursuites intentées aux chrétiens et l'incendie de l'an 64, ce qui nous fait

(1) Tacit. *Hist.* fragm. 2 [Sulpic. Sev. *Chron.*, II, 30], édit. Halm, t. II, p. 218. Fabia, *Les sources de Tacite*, p. 256, pense que le passage a pour source Pline l'Ancien, lequel avait suivi la campagne de Judée et avait été le collaborateur de Tiberius Alexander, un Juif renégat, de l'état-major de Titus.

soupçonner cette connexion d'être un effet dramatique cherché par la virtuosité de Tacite; mais, de plus, Suétone rapporte que les chrétiens ont été punis des derniers supplices « vu qu'ils pratiquaient une superstition nouvelle et malfaisante », ce qui est non point une divination littéraire, mais une espèce juridique; et enfin cette mention figure dans une de ces énumérations de lois si familières à Suétone, et elle n'est point donnée comme un indice de la cruauté de Néron, mais comme une des quelques bonnes lois édictées par le prince, lois sévères ou nouvelles qui font honneur à son règne, car ce sont des lois réformatrices ou préservatrices des mœurs publiques, loi contre le luxe, loi contre les cabarets, loi contre les chrétiens, loi contre le jeu, loi contre les mimes, loi contre les faussaires... C'est dire que la prohibition du christianisme faisait formellement l'objet d'une loi spéciale :

Multa sub eo [*Nerone*] *et animadversa severe et coercita nec minus instituta : adhibitus sumptibus modus; publicæ cœnæ ad sportulas redactæ; interdictum ne quid in popinis coeti præter legumina aut holera veniret, cum antea nullum non obsonii genus proponeretur;* afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ, *vetiti quadrigariorum lusus, quibus inveterata licentia passim vagantibus fallere ac furari per iocum ius erat; pantomimorum factiones cum ipsis simul relegatæ; adversus falsarios...* (1).

L'importance de cette constatation est grande : on a tant assemblé de nuages sur l'histoire primitive chrétienne qu'un point de repère aussi fixe et aussi lumineux ne nous servira pas peu à nous orienter dans les obscurités de cette histoire.

*
* *

Un témoignage plus explicite que celui de Tacite ou que celui de Suétone, et qui confirme au mieux les informations que ces deux historiens fournissent ou les inductions qu'ils suggèrent, nous est donné par la correspondance de Pline le Jeune. Pline fut légat impérial dans la province de Bithynie et de Pont, de l'automne de 111 au printemps de 113 : ce gentil esprit de lettré, médiocre et débonnaire, à peine arrivé dans son gouvernement, se trouve avoir à connaître de poursuites dirigées contre les chrétiens. Chose curieuse, il a été avocat, préteur, consul, et jamais encore il n'a eu à suivre ou à ins-

(1) Suéton., *Nero*, 16. Cf. Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 29 : « Hoc initio in Christianos sæviri cœptum, post etiam datis legibus religio vetabatur, palamque edictis propositis christianum esse non licebat... »

truire de causes de cette espèce! Il en réfère donc à l'empereur, au cours de l'an 112, et nous avons sa lettre à Trajan (1), lettre dont l'authenticité aujourd'hui ne fait plus question. Est-il besoin, en effet, de dire que l'authenticité de ce document n'a pas échappé aux suspicions et aux chicanes des critiques d'un certain clan?

« J'ai suspendu l'instruction, écrit Pline, et j'ai résolu de te consulter. L'affaire m'a paru le mériter, surtout à cause du nombre de ceux qui sont en péril. Un grand nombre de personnes, en effet, de tout âge, de toute condition, des deux sexes, sont appelées en justice ou le seront. Ce ne sont pas seulement les villes, ce sont les bourgs et les campagnes que la contagion de cette superstition a envahis ». Mais l'enquête de Pline ne s'est pas arrêtée là. Il a interrogé ce nombre. « Tous affirmèrent que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée à se réunir habituellement à des jours fixés, avant le lever du soleil, pour chanter entre eux alternativement une hymne à Christus comme à un dieu, et pour s'engager par serment, non à tel ou tel crime, mais à ne point commettre de vols, de brigandages, d'adultères, à ne pas manquer à la foi jurée, à ne pas nier un dépôt réclamé; que, cela fait, ils avaient coutume de se retirer, puis de se réunir de nouveau pour prendre ensemble un repas, mais un repas ordinaire et parfaitement innocent; que cela même, ils avaient cessé de le faire depuis l'édit par lequel, conformément à tes ordres, j'avais interdit les hétéries. Cela m'a fait regarder comme nécessaire de procéder à la recherche de la vérité par la torture sur deux servantes, de celles qu'on appelle diaconesses. Je n'ai rien trouvé qu'une superstition mauvaise, démesurée ».

Ainsi, point de forfaits mystérieux ni de crimes que nous appellerions de droit commun, pas même de contravention à la police des associations, rien qu'une superstition mauvaise. Le mot revient, que nous avions relevé dans Suétone, de superstition et de superstition malfaisante : *Superstitionis novæ ac maleficæ*, disait Suétone; *superstitionem pravam et immodicam*, écrit Pline. Et cette superstition, le légat bien volontiers ne la frapperait pas, la tenant pour inoffensive, ou pensant qu'on la dissipera mieux en ne la frappant pas. Mais quoi? il y a une loi qui interdit de professer cette superstition.

Ici encore, comme chez Tacite et Suétone, la trace d'une législation prohibitive du christianisme réapparaît, plus nette même que nulle part ailleurs : «... A ceux qui m'ont été déférés comme chrétiens, j'ai posé la question s'ils étaient chrétiens. Ceux qui l'ont avoué, je les ai

(1) Plin., *Epistul.* X, 96.

interrogés une seconde, une troisième fois, en les menaçant du supplice. Ceux qui ont persisté, je les ai fait conduire à la mort. » L'aveu du christianisme est l'aveu d'un crime capital. Pline le dira formellement : car il s'émeut de la sévérité de sa justice, il ne sait « s'il faut distinguer les âges, ou si, en pareille matière, il n'y a pas de différence à faire entre la plus tendre jeunesse et l'âge mûr, s'il faut pardonner au repentir, ou si celui qui a été tout à fait chrétien ne doit bénéficier en rien d'avoir cessé de l'être, si c'est le nom lui-même, abstraction faite de tout crime, ou les crimes connexes au nom, que l'on punit ». Le mot est prononcé : c'est « le nom lui-même, abstraction faite de tout crime », qui est punissable.

Pline a scrupule d'appliquer une loi si simple, comme sous le Directoire on eut plus d'une fois scrupule d'appliquer aux insermentés les lois de la Convention. Mais Pline applique la loi. « Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher quand ils ont invoqué après moi les dieux et qu'ils ont supplié par l'encens, le vin, l'image de l'empereur que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités, et qu'en outre ils ont maudit Christus, toutes choses auxquelles, dit-on, ne peuvent être amenés par la force ceux qui sont vraiment chrétiens ». C'est là une simple épreuve et une façon de déférer le serment aux prévenus que l'on interroge : ils seront coupables, non point d'avoir refusé l'encens et le vin aux statues des dieux et de l'empereur, mais d'être chrétiens, puisque c'est l'indice qu'ils sont chrétiens que de ne pouvoir être amenés à ces actes idolâtriques. L'ambition du légat n'est pas que les chrétiens rendent à l'empereur et aux dieux le culte reçu : elle est qu'ils renoncent à être chrétiens. « Cette superstition, dit-il, je crois qu'on pourrait l'arrêter et y porter remède : ainsi il est déjà constaté que les temples, qui étaient à peu près abandonnés, ont recommencé à être fréquentés, que les fêtes solennelles, qui avaient été longtemps interrompues, sont reprises, et qu'on expose en vente la viande des victimes, pour laquelle on ne trouvait que de très rares acheteurs. D'où il est facile de concevoir quelle foule d'hommes pourrait être ramenée, si on laissait de la place au repentir ». Pline aimerait mieux prévenir que sévir : une loi existante lui interdit de tolérer. Il essaiera de ramener par sa douceur les indécis, mais il découragera par sa fermeté les opiniâtres, en appliquant la loi qui les atteint (1).

Et Trajan de répondre à son légat : « Tu as suivi la marche que tu devais, mon cher Secundus, dans l'examen des causes de ceux qui ont

(1) Plin., *Epistul.* X, 97.

été déférés à ton tribunal comme chrétiens. En pareille matière, en effet, on ne peut établir une interprétation fixe pour tous les cas. Il ne faut pas les rechercher. Si on les dénonce et qu'ils soient convaincus, il faut les punir, de façon cependant que celui qui nie être chrétien et qui prouve son dire par des actes, c'est-à-dire en adressant des supplications à nos dieux, obtienne le pardon comme récompense de son repentir, quels que soient les soupçons qui pèsent sur lui pour le passé »... Le rescrit de Trajan ne fait pas la loi, il la commente. *Conquirendi non sunt*, dit l'empereur : c'est l'adoucissement qu'il introduit dans la législation existante. *Puniendi sunt si deferantur et arguantur :* c'est l'action de cette législation même. Le christianisme est toléré, comme sera toleré un jour le ministère des insermentés : mais vienne une dénonciation, la loi, à laquelle on fait appel, ne pourra que frapper. C'est, entre les mains de Trajan, l'héritage fatal de la législation néronienne.

*
* *

Nous avons comme un épilogue du rescrit de Trajan dans la lettre adressée par l'empereur Hadrien au proconsul d'Asie, Minucius Fundanus (124-125). Cette lettre (1) suppose en vigueur la règle formulée par Trajan au sujet des chrétiens : *Conquirendi non sunt.* Elle suppose parcillement qu'une dénonciation suffit à provoquer l'action de la loi. Hadrien exige que l'accusation soit présentée dans les formes de la procédure régulière, et c'est même là tout le sujet de son rescrit. «... Il ne convient pas, écrit-il, que des citoyens, paisibles d'ailleurs, soient inquiétés et qu'un champ libre soit ouvert au brigandage des accusateurs. Si donc des gens de ta province ont, comme ils le prétendent, des griefs solides à alléguer contre les chrétiens et qu'ils puissent soutenir leur accusation devant le tribunal, je ne leur défends pas de suivre la voie légale; mais je ne leur permets pas de s'en tenir à des libelles et à des cris tumultuaires... ». Il semble bien que, fidèles à la maxime de Trajan, les magistratures romaines n'exercent aucune poursuite contre les chrétiens, mais qu'elles sont sollicitées par les dénonciations privées ou collectives, par les intolérances locales : ces dénonciations sont de droit, l'empereur veut seulement empêcher qu'elles ne dégénèrent en brigandage, surtout à l'égard de gens paisibles. « Si quelqu'un donc se porte accusateur et démontre que les chrétiens commettent des infractions

(1) Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 10.

aux lois », le proconsul « ordonnera les supplices selon la gravité du délit ». Que si l'accusation est calomnieuse, le dénonciateur sera puni « de supplices plus sévères, à cause de sa méchanceté ».

Il y a dans ce rescrit un souci de l'équité, un semblant de bienveillance même qui a surpris, inquiété plus d'un critique : mais bien à tort on a soupçonné l'authenticité de cette lettre, elle aussi. Lettre officielle, on y devine que l'empire est, non point las de poursuivre, encore moins désarmé, mais simplement indifférent : la vertu de contagion du christianisme doit lui paraître amollie, sa nouveauté émoussée, sa malfaisance réduite à rien. Nous avons une sorte de commentaire du rescrit à Minucius dans une lettre d'Hadrien à Servianus, son beau-frère (1), épître familière, ironique, désabusée, où le prince, en voyage, se venge par des épigrammes de l'accueil impertinent que les Alexandrins lui ont fait. «... On regrette de trouver si peu de mœurs dans une ville digne assurément, par son activité et sa grandeur, d'être la capitale de l'Égypte... Cette Égypte que tu me vantais, mon cher Servianus, je l'ai trouvée légère, suspendue à un fil, voltigeant à chaque souffle de la mode. Là ceux qui adorent Sérapis sont en même temps chrétiens, et ceux qui se disent évêques du Christ sont dévots à Sérapis. Pas un président de synagogue juive, pas un samaritain, pas un prêtre chrétien qui ne cumule ses fonctions avec celles d'astrologue, de devin, de charlatan. Le patriarche [des juifs] lui-même, quand il vient en Égypte, est forcé par les uns à adorer Sérapis, par les autres à adorer Christus. Engeance séditieuse, vaine, insolente... (2) ». Le prince qui éleva ces temples sans inscriptions et sans divinités, auxquels le peuple ne sut donner que le nom d'*Hadrianées*, prenait peut-être en pitié la variété des cultes d'Alexandrie, que son regard distrait ou méprisant confondait les uns avec les autres. Il est permis de douter que le patriarche des Juifs ait jamais adoré Sérapis, ou que l'évêque d'Alexandrie ait eu pareille dévotion. Plus vraisemblablement, l'Église comptait maintenant, surtout dans de grandes cités comme Alexandrie, une foule de fidèles à la suite, demi-chrétiens mal détachés de leur paganisme, convertis retournés à leur erreur. Déjà la lettre de Pline signalait des chrétiens qui, interrogés par les magistrats, confessaient d'abord qu'ils étaient chrétiens en effet, puis niaient qu'ils le fussent, « avouant qu'ils l'avaient bien été, mais assurant qu'ils avaient cessé de l'être, les uns depuis trois ans, d'autres depuis plus longtemps encore, cer-

(1) Vopiscus, *Vita Saturnini*, 8 (Müller, *Fragm. hist. gr.*, III, 624).
(2) Traduction de Renan.

tains depuis plus de vingt ans... » La légende qui fait de l'Église primitive une Église de saints, ne rappelle qu'une partie de ce que les écrits canoniques en rapportent : la pure vertu apostolique se trouva maintes fois coudoyée et même opprimée par la plus médiocre humanité. On n'est pas une multitude sans quelque mélange et sans quelque vulgarité, et la grâce ne défend pas nécessairement de toute faiblesse et de toute sottise.

Ainsi s'expliqueraient les traits énigmatiques d'Hadrien. Aussi bien, même en n'accordant aucune créance aux abominables accusations que, à l'origine, on avait répandues sur le christianisme, et que les apologistes ont réfutées avec une complaisance plus éloquente peut-être que nécessaire, l'empereur Hadrien n'était guère préparé à goûter le christianisme. L'âme stoïcienne d'un Épictète ou d'un Marc-Aurèle n'y inclineront pas davantage, certaine vertu étant plus que le vice réfractaire au christianisme.

*
* *

Terminons ici l'enquête que nous avions la pensée de faire sur l'Église naissante étudiée d'après les sources païennes.

Les témoignages que nous avons recueillis nous ont révélé l'existence du christianisme, l'impression qu'il a donnée de lui à des hommes qu'il n'a point conquis. Par eux on arrive à le connaître à la manière tout extérieure dont nous connaissons le pythagorisme, l'orphisme ou le mithriacisme. Mais déjà pourtant cette information le révèle fermement constitué comme une éthique, un culte et une théologie. Son éthique, c'est, si l'on veut, le deuil mystérieux et innocent de Pomponia Græcina ; c'est peut-être la prétendue inertie de Flavius Clemens ; c'est sûrement, chez les victimes de l'an 64, cette constance qui touche de compassion les cœurs irrités de Rome, c'est la probité et la pureté paisibles que Pline rencontre dans des chrétiens d'âge mûr comme de la plus tendre jeunesse, cette continence, ce courage, cette maîtrise de cœur, où Pline voit une dangereuse opiniâtreté, Marc-Aurèle une affectation tragique, et le bon Galien une vertu égale à celle des vrais philosophes. Son culte, mal connu du dehors, plus encore défiguré, c'est cet ensemble de gestes et de rites qui se font prendre pour des sortilèges de mages, pour des maléfices dont l'occultisme recèle « la haine du genre humain » sinon des infamies, comme l'insinue Tacite dupe des caricatures populaires ; et ce culte aussi, c'est cet ensemble de pratiques mystiques inoffensives que Pline observe chez les chrétiens du Pont et de la Bithynie, des réunions à

jour fixe, des chants qui s'adressent à Christus comme à un dieu, des repas de confrérie, véritables hétéries où l'on s'engage par un serment et qui, comme toutes les hétéries, ont une organisation hiérarchique, des serviteurs, des prêtres, des évêques, que l'impertinence d'un empereur compare à des astrologues et à des charlatans. Enfin cette éthique et ce culte prennent leur source dans une foi, foi secrète dont on entrevoit qu'elle est la négation du polythéisme, comme le judaïsme dont elle est issue, ce qui lui vaut d'être qualifiée d'athéisme et de mœurs juives, mais foi concrète aussi et dont le souvenir de Christus est l'élément capital et irréductible.

La « superstition démesurée » qu'est le christianisme a poussé dans les âmes de ses vrais fidèles des racines si profondes qu'elle y engendre une « opiniâtreté invincible ». Le christianisme, soupçonné sous Néron de crimes imaginaires, prohibé d'abord à ce titre, resté prohibé pour lui-même, apparaît dans la législation romaine comme un délit, dès l'an 64. Il est désormais dégagé du judaïsme, ou plutôt, le christianisme contre lequel les magistrats romains instruisent et sévissent est une foi qui n'a plus rien d'ethnique. Telle est l'image, vague encore, mais individuelle et caractérisée, que l'Église naissante projette d'elle-même sur l'écran où nous venons de la considérer.

Il convient maintenant d'éclairer davantage cette première image, d'en fixer le contour, d'en faire saillir le relief et renaître la couleur. Nous y procéderons par ordre, et notre prochain essai sera consacré à traiter de la diffusion géographique de l'Église.

Pierre Batiffol.

BIBLIOGRAPHIE. — Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, t. V (Berlin, 1885). Ce cinquième volume a été traduit en français par MM. Cagnat et Toutain (Paris, 1889). — K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, t. I (Leipzig, 1890). — W. Ramsay, *The Church in the roman Empire before A. D.* 170 (Londres, 1894). — P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. I (Paris, 1885). — S. Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien* (Paris, 1894). — P. Fabia, *Les sources de Tacite* (Paris, 1893). — E. Schurer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom* (Leipzig, 1879). — A. Wagener, *La liberté de conscience à Rome* (Bruxelles, 1893). — E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs* (Paris, 1893). — A. Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. I (Leipzig, 1893). — E. G. Hardy, *Christianity and the roman government, a study in imperial administration* (Londres, 1894).

L'ÉVANGILE DE PIERRE.

Pendant l'hiver de 1886-87, au cours des fouilles exécutées par M. Grébaut, alors directeur général des Antiquités égyptiennes, on trouva dans la nécropole chrétienne d'Akhmîm (ancienne Panopolis) un codex de trente-quatre feuilles de parchemin, réunies en forme de livre et non de rouleau. Ce codex contient une première page vide, un long fragment évangélique entièrement nouveau (Évangile de Pierre) occupant les pages 2-10, puis, après une autre feuille en blanc (p. 11-12) qui achève le premier cahier, un autre fragment de l'Apocalypse également de Pierre (p. 13-19). Le second cahier est cousu sens dessus dessous, d'où il suit que le commencement du fragment apocalyptique se trouve à la page 19 (la 20e est en blanc) et la fin à la page 13. — Les pages suivantes (21-66) contiennent divers fragments du livre d'Hénoch (19, 3b-21, 9a et 1, 1-14, 22a aux pages 21-50; et 16, 22b-32, 6a aux pages 51-66) qui représentent ensemble à peu près un cinquième du livre entier. Enfin (p. 67-68) un fragment des Actes de saint Julien.

Ces documents ne sont certainement pas tous d'une seule main. Les fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de Pierre nous offrent la même écriture, mélange particulier d'onciale et de minuscule, assez peu élégant d'ailleurs, et probablement l'œuvre d'un seul copiste. M. H. Omont, conservateur adjoint au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale a observé que cette écriture « présente une analogie frappante avec celle du papyrus mathématique d'Akhmîm publié par M. Baillet dans les *Mémoires de la Mission française au Caire* » (t. IX) (1). Ce qu'il importe d'observer, c'est que nous n'avons point ici les restes d'un manuscrit complet des deux apocryphes, mais des copies entières de fragments préexistants : cela est si vrai que les dernières pages ne sont pas remplies; on trouve même après l'Évangile une feuille entière restée en blanc. — Deux autres scribes ont copié les fragments du livre d'Hénoch (fr. 1-2, 1re main — fr. 3-4, 2e main). Ils se servirent de l'onciale renversée, en usage

(1) *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh*, par A. Lods, Paris-Leroux, 1893, p. 12.

dans les manuscrits égyptiens. — Enfin les fragments de saint Julien nous offrent un troisième type d'écriture, l'onciale massive : au lieu d'être allongées et inclinées, les lettres présentent une forme généralement carrée : l'orthographe du morceau est barbare.

Sur l'âge de ces différents manuscrits, voici les conjectures des hommes les plus compétents. M. Omont écrit : « M. Baillet attribue au septième ou huitième siècle l'écriture du papyrus mathématique; rien ne s'y oppose au point de vue paléographique. J'avoue cependant que je serais porté à rajeunir quelque peu la minuscule de l'Évangile de saint Pierre et à la reporter plutôt au huitième ou neuvième siècle, date qu'il semble qu'on doive assigner aussi aux deux onciales penchées du livre d'Hénoch. Quant au fragment des Actes de saint Julien, peut-être faut-il le faire remonter au septième siècle ». Ce jugement rapporté par Lods (1), est accepté également par M. Lejay (2). M. Gebhardt observe que si le double fragment de Pierre était du neuvième siècle, « l'influence de la minuscule alors développée se serait fait sentir d'une manière plus décisive » (3). Pour son compte il n'ose rien affirmer de précis. Il se contente de remarquer qu'il peut difficilement être antérieur au huitième siècle, que, d'autre part, il n'y a aucun motif pour le faire descendre plus bas. Les critiques anglais se montrent plus courageux : Kenyon remonte jusqu'au sixième siècle; Maunde et Thompson oscillent entre le sixième et le septième (*Class. Review,* déc. 1893, N. 10).

Ces fragments, bien que découverts en 1886-87, ne furent publiés, on ne sait pourquoi, que vers la fin de 1892, dans les *Mémoires publiés par la Mission archéologique française au Caire* (t. IX, fasc. 1, p. 137-147). Et cependant M. Lods, qui semble bien informé, nous atteste que la copie de M. Bouriant fut exécutée assez rapidement, dans des conditions tout à fait défavorables.

Autant les membres de la Mission archéologique furent lents à livrer au public les précieux documents par eux découverts, autant fut grande l'ardeur des savants à s'en emparer pour en faire l'objet de nouvelles études et de conjectures originales. Le seul fragment de l'Évangile de Pierre a déjà eu deux reproductions fac-similaires (4), nombre d'éditions critiques, dont les plus remarquables sont celles

(1) *Op. cit.*, p. 15.

(2) *Rev. d'étud. grec.*, avril-juin 1893, p. 267-270.

(3) O. von Gebhardt, *Das Evangelium und die Apocalypse des Petrus.* Leipzig. J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1893, p. 13-14.

(4) *Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à saint Pierre. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire,* t. IX, fasc. 3, 1893. — *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Die*

de M. Lods (1), de Harnack (2) et de Gebhardt; des traductions en anglais, en allemand, en français, en italien. Les mémoires ne se comptent plus. Chaque revue quelque peu scientifique a voulu avoir le sien; d'autres en promettent encore. Pour mon compte, je signalerai dans le courant de cette étude ceux qui m'ont servi davantage et qui m'ont semblé particulièrement intéressants (3). Si la *Revue biblique* arrive en retard dans ce concert de voix diverses, ce n'est point sa faute : depuis plusieurs mois déjà elle aurait apporté son précieux contingent, si une maladie foudroyante n'était point venue nous ravir le P. Savi qui s'était rendu très volontiers à l'invitation de dire son mot sur l'importante découverte. Les lecteurs de la *Revue*, outre l'inconvénient du retard, auront donc encore celui de le voir remplacé par qui lui est de beaucoup inférieur. Puisque, soit à cause de mon incapacité, soit parce que je suis arrivé un peu tard, je ne pourrai rien dire de nouveau, je m'efforcerai au moins de retracer fidèlement l'état de la question, de recueillir avec soin ce que j'ai trouvé de mieux dans les travaux des autres, sans m'interdire cependant toute discussion.

I.

Avant tout, je crois utile de mettre le texte du fragment sous les yeux du lecteur, en l'accompagnant d'une traduction, sinon élégante, du moins fidèle, autant que possible.

Je reproduis à peu près le texte de M. Lods, qui a suivi, dans son édition, la méthode que j'estime la meilleure, celle de s'éloigner le moins

neuentdekten Bruchstücke nach einer photographie, etc., von Oskar von Gebhardt. Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1893.

(1) Il nous a donné deux éditions : « *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt edidit.* A. Lods, Parisiis, Leroux 1892, aussitôt après la publication de M. Bouriant, et puis l'édition que j'ai citée ci-dessus et que je citerai souvent dans mon travail.

(2) *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* von A. Harnack. Leipzig, J.-C. Heinrichs'che Buchhandlung, 1893.

(3) Voir pour la bibliographie les éditions citées de Lods et O. von Gebhardt. Il faut y ajouter les travaux catholiques, presque tous passés sous silence. En France, M. Loisy, dans l'*Enseignement biblique* (mars-avril, mai-juin 1893); M. Jacquier, dans l'*Université catholique* (avril 1893); M. Lejay, dans la *Revue des Études grecques* (1893 janv.-février); M. Cabrol, dans la *Revue des facultés de l'Ouest*, et d'autres encore, se sont occupés du sujet avec grande compétence. M. Duchesne (*Bult. crit.*, 15 mars 1893) a donné un article très substantiel, qui vaut peut-être plus d'un livre paru sur notre apocryphe, même dans la docte Allemagne. En Italie, le P. Savi fut le premier à en donner une traduction (*Dei progressi realizzati nell' antica letteratura cristiana durante l'ultimo decennio*, Siena, 1893), et M. Chiappelli publia ensuite dans la *Nuova Antologia* un article plein de faits et d'observations.

possible des leçons du manuscrit. Lorsque celles-ci ont dû être corrigées, j'ai transcrit l'original au pied de la page (C) afin que le lecteur puisse se former une idée claire de l'état dans lequel nous est arrivé notre fragment. J'y ai ajouté ordinairement les variantes de Gebhardt (G), parce que son édition fut, comme celle de Lods (L), exécutée sur la reproduction photographique du manuscrit. Cette reproduction a réduit à néant bien des conjectures faites avant que le manuscrit fût bien connu; du reste qui serait désireux de les connaître, les trouvera diligemment recueillies par Gebhardt.

La division en versets est due à M. Harnack. Elle est généralement acceptée dans les éditions postérieures.

Çà et là, en note, je ferai connaître les principales conjectures critiques, justifiant à l'occasion la version que j'ai adoptée.

1. Τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας, οὐδὲ Ἡρώδης οὐδὲ εἷς[1] τῶν κριτῶν αὐτοῦ.

2. κ[αὶ μὴ] βουληθέντων[2] νίψασθαι, ἀνέστη Πειλᾶτος[3] καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης[4] ὁ βασιλεὺς παρ[αλη]μφθῆναι[5] τὸν Κύριον, εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι· ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.

3. Ἱστήκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ Κυρίου καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν[6] αὐτὸν μέλλουσιν, ἦλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ἤτησε τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου πρὸς ταφήν.

4. Καὶ ὁ Πειλᾶτος, πέμψας πρὸς Ἡρώδην, ἤτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα.

5. Καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· Ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ἠτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει. γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ, καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

6. οἱ δὲ λαβόντες τὸν Κύριον[7] ὤθουν αὐτὸν[8] τρέχοντες καὶ ἔλεγον[9]· σύρωμεν (α) τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.

1. Et personne des Juifs ne se lava les mains, ni Hérode, ni aucun de ses juges.

2. Et comme ils ne voulaient pas se (les) laver, Pilate se leva, et alors le roi Hérode ordonne de prendre le Seigneur, leur disant : Tout ce que je vous ai commandé de lui faire, faites-(le).

3. Or Joseph, ami de Pilate et du Seigneur, était là, et sachant qu'ils devaient le crucifier, il vint vers Pilate, et demanda le corps du Seigneur pour l'ensevelir.

4. Et Pilate envoya chez Hérode demander son corps (du Christ).

5. Et Hérode dit : Frère Pilate, alors même que personne ne l'aurait demandé, nous, nous l'aurions enseveli, puisque le sabbat commence à poindre; car il est écrit dans la loi que le soleil ne doit pas se coucher sur un (homme) tué; et il le livra au peuple avant le premier jour des azymes, leur fête.

6. Et eux ayant pris le Seigneur, le heurtaient en courant et disaient : Traînons (1) le fils de Dieu, puisqu'il est en notre pouvoir.

1. τις C? G. — 2. [αὐτων] G. — 3. πειλάτης C. — 4. Ἡρῷδης G. — 5. παρ[απε)μφθῆναι Manchot. Lejay. — 6. σταυρώσειν G. — 7. κῦ c. — 8. αυτων c. — 9. σύρομεν G.

(a) On a tenté de corriger ce σύρωμεν de plusieurs manières : ἄρωμεν Harris, αἴρωμεν Zahn, κυρῶμεν Manchot, θυμῶμεν o σταυρῶμεν Bennett.

(1) M. Harnack (*Theol. Literaturz.* 1893, col. 37 Anm. Cfr Gebhardt, *op. cit.*, 17, p. 4) a proposé d'interpréter le verbe σύρω dans le sens de *persifler* (verspolten). Ce sens, attribué au simple σύρω, n'est pas démontré. D'ailleurs l'exhortation à traîner Jésus n'est pas im-

7. Καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον[1] καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.

8. Καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Κυρίου.

9. (pl. 3) καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν. ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον, λέγοντες· Ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

10. Καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν Κύριον· αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδένα[2] πόνον ἔχων·

11. Καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν[3] ἐπέγραψαν ὅτι· οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

12. Καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο, καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.

13. Εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν[4] αὐτοὺς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν· οὗτος[5] δὲ, σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων, τί ἠδίκησεν ὑμᾶς;

14. Καὶ, ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ, ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι[6].

15. Ἦν δὲ μεσημβρία· καὶ σκότος κατέσχε πάσαν τὴν Ἰουδαίαν, καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται[7] αὐτοῖς ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ[8].

16. Καὶ τις αὐτῶν (pl. 4) εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. καὶ κεράσαντες ἐπότισαν.

17. Καὶ ἐπλήρωσαν πάντα, καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.

7. Et ils le revêtirent de pourpre, et ils le firent asseoir sur le siège du jugement, disant : Juge avec équité, roi d'Israël.

8. Et l'un d'eux, ayant apporté une couronne d'épines, (la) plaça sur la tête du Seigneur.

9. (pl. 3) Et d'autres se tenant debout lui crachaient au visage, et d'autres lui frappaient les joues; d'autres le cinglaient avec un roseau, et quelques-uns le flagellaient, disant : Par cet hommage, honorons le fils de Dieu.

10. Et ils amenèrent deux malfaiteurs, et ils crucifièrent le Seigneur au milieu d'eux, et lui se taisait comme n'ayant aucune douleur.

11. Et lorsqu'ils eurent dressé la croix ils-(y) inscrivirent : Voici le roi d'Israël.

12. Et ayant placé ses vêtements devant lui, ils les partagèrent, et jetèrent le sort sur eux.

13. Et un des malfaiteurs leur fit des reproches disant : Nous autres, nous souffrons ainsi à cause des méfaits que nous avons commis; mais celui-ci, devenu le Sauveur des hommes, quelle injustice vous a-t-il faite?

14. Et s'étant irrités contre lui, ils ordonnèrent de ne point lui briser les jambes, afin qu'il mourût dans les tourments.

15. Or, c'était midi; et l'obscurité s'empara de toute la Judée et ils étaient inquiets et dans l'angoisse (de peur) que le soleil ne se fût couché, puisqu'il (Jésus) vivait encore : (car) il est écrit pour eux que le soleil ne se couche pas sur un (homme) tué.

16. Et l'un d'eux (pl. 4) dit : Donnez-lui à boire du fiel avec du vinaigre; et ayant fait le mélange ils (lui) donnèrent à boire.

17. Et ils accomplirent tout, et ils achevèrent sur leur tête les iniquités.

1. περιεβαλλον C. — 2. μηδεν. — 3. σταυρων. — 4. ωνειδησεν C. — 5. ουτως C. — 6. ἀποθάνῃ G. — 7. (γαρ) G. — 8. πεφωνευμενω.

possible (comme l'a cru M. Zahn ap. Geb. *ib.*) sur les lèvres de gens qui l'entraînaient déjà dans leur course. Elle est plus naturelle que celle qu'a adoptée M. Gebhardt d'après son σύρωμεν : « Seht, ihr Leute wir schleppen da den sohn Gottes; wir konnen's ja, da wir ihn in unsere Gewalt bekommen haben ».

18. Περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν καὶ[1] επέσαντο[2] (b)

19. Καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με· καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

20. Καὶ αὐτῆς[3] ὥρας[4] διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο.

21. Καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χείρων τοῦ Κυρίου, καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη, καὶ φόβος μέγας ἐγένετο[5].

22. Τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη.

23. Ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα[6] αὐτὸ θάψῃ ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν.

24. Λαβὼν δὲ τὸν Κύριον ἔλουσε καὶ εἵλησε[7] σινδόνι[8] καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.

25. Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς[9], γνόντες οἷον (pl. 5) κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ.

26. Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην· καὶ, τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν, ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι.

18. Et beaucoup circulaient avec des flambeaux, pensant qu'il était nuit, et ils tombaient (2).

19. Et le Seigneur cria disant: Ma force, (ma) force, tu m'as abandonné; et (ce) disant, il fut enlevé.

20. Et à la même heure le voile du temple de Jérusalem se fendit en deux.

21. Et alors ils arrachèrent les clous des mains du Seigneur, et ils le mirent à terre, et toute la terre trembla, et il y eut un grand effroi.

22. Alors le soleil brilla, et il se trouva que c'était la neuvième heure.

23. Et les Juifs se réjouirent, et ils donnèrent son corps à Joseph pour l'ensevelir, puisqu'il avait vu tout le bien qu'il (Jésus) avait fait.

24. Ayant donc pris le Seigneur, il (le) lava, et il l'enveloppa dans un linceul, et il le transporta dans son propre tombeau appelé Jardin de Joseph.

25. Alors les Juifs, et les anciens et les prêtres voyant que de (pl. 5) mal ils s'étaient fait à eux-mêmes, commencèrent à se frapper et à dire : Malheur à nos péchés! le jugement et la fin de Jérusalem approchent.

26. Et moi avec mes compagnons, nous étions en peine; et, l'âme blessée, nous nous cachions, car nous étions recherchés par eux comme des malfaiteurs et comme voulant incendier le temple.

1. (και) G. — 2. εστιν εσα corrigé en εστιν επεσαντο C. — 3. αυτος. — 4. αὐτῆ(τῇ)ὥρᾳ G. — 5. εγενετε corr. en εγενετο. — 6. ινι. — 7. ἐνείλησε G. — 8 σινδονιν. — 9. οιερεις.

(b) Voici réunis par M. Gebhardt les essais de correction de ce passage, qui est sans doute entre les plus obscurs du fragment tout entier : ἔπεσάν τε Robinson al., καὶ ἐπέσαντο (ο πεσοῦνται) Harnack, καὶ ἀνεπέσαντο Lods, τινὲς δὲ ἐπέσαντο Swete, μὴ (ἵνα μὴ) πέσοιντο Bennet, ἐξίσταντο Redpath, ἔπταισαν Hoffmann, καὶ πταίοντες Lejay.

(2) M. Lods, d'après sa leçon, traduit : « Ils se mettaient à table » (pour manger la Pâque), sens qui n'a rien à faire ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. L'interprétation « ils tombaient », quelle que soit la leçon que l'on adopte au lieu de celle du codex, qui est évidemment fautive, ne peut être appelée *peu acceptable* (Lods) ou *fade et invraisemblable* (Gebhardt) : elle montre au contraire combien les ténèbres étaient épaisses, puisque, malgré les lampes allumées, les Juifs trébuchaient. M. Gebhardt veut que l'on interprète ainsi tout ce passage : « et puisqu'ils pensaient que ce fût nuit, ils s'en allaient pour reposer ». Selon lui on ne pourrait, sans faire injure au bon sens, si médiocre qu'il soit, du pseudo-Pierre, rattacher le νομιζόντες ὅτι νὺξ ἐστι à ce qui précède. « Ils ne portaient pas des flambeaux parce qu'ils *croyaient* que ce fût nuit, mais parce qu'il faisait vraiment obscur ». Très bien :

27. Ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.

28. Συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες ὅτι· εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὅτι[1] πόσον δίκαιός ἐστιν,

29. Ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι[2] καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες·

30. Παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωμεν[3] τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες (pl. 6) οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά.

31. Ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν[4] φυλάσσειν τὸν τάφον. Καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα.

32. Καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ[5] τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος.

33. Καὶ ἐπέχρισαν[6] ἑπτὰ σφραγῖδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν.

34. Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.

35. Τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ.

36. Καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρα[ν]οὺς, καὶ δύο ἄνδρας (pl. 7) κατελθόντας ἐκεῖθεν[7], πολὺ φέγγος ἔχοντας, καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ.

37. Ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ, ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἐπεχώρησε[8] παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη[9], καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον.

27. A cause de toutes ces choses, nous jeûnions et nous demeurions assis dans le deuil et dans les larmes nuit et jour jusqu'au sabbat.

28. Or les scribes et les pharisiens et les anciens s'étant réunis, ayant appris que le peuple tout entier gémit et se frappe la poitrine, disant : « Si à sa mort de si grands prodiges se sont accomplis, voyez combien il est juste »,

29. Les anciens eurent peur, et ils vinrent chez Pilate, le supplier et dire :

30. « Donne-nous des soldats afin que nous gardions son tombeau pendant trois jours, de peur que ses disciples venant (pl. 6) ne le dérobent, et que le peuple ne croie qu'il est ressuscité d'entre les morts, et qu'on ne nous fasse du mal.

31. Pilate donc leur donna le centurion Petronius avec des soldats (pour) garder le tombeau; et avec eux vinrent au sépulcre les anciens et les scribes.

32. Et ayant roulé une grosse pierre avec le centurion et les soldats, ensemble tous ceux qui étaient là (la) mirent à la porte du tombeau.

33. Et ils y apposèrent sept sceaux, et ayant planté là une tente, ils veillèrent.

34. Et de bon matin, le sabbat commençant à poindre, une foule vint de Jérusalem et des alentours, afin de voir le sépulcre scellé.

35. La nuit pendant laquelle brillait l'aube du dimanche, les soldats montant la garde deux à deux, une grande voix se fit entendre dans le ciel :

36. Et ils virent les cieux s'ouvrir, et deux hommes (pl. 7) en descendre, resplendissants de lumière et s'approcher du sépulcre.

37. Et cette pierre qu'on avait placée à la porte, roulant d'elle-même, s'écarta de côté, et le tombeau s'ouvrit, et les deux jeunes gens y entrèrent.

1. ὁπόσον G. — 2. οἱ πρεσβύτεροι om. G — 3. φυλάξω C. — 4. στρατιωτον C. — 5. κατα C. — 6. επεχρεισαν C. — 7. εκειδε C. — 8. ἀπεχώρησε G. — 9. ενοιγη C.

obscur, oui; mais nuit, non; et c'est là ce que *croyaient* ceux qui prenaient des lanternes. Quant *à se mettre au lit*, j'y trouve le même inconvénient qu'au *se mettre à table* de M. Lods.

38. Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες.

39. Καὶ, ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον, πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας[1] ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἀνδρας[2], καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑποροθοῦντας, καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα[3] αὐτοῖς.

40. Καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου[4] ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς.

41. Καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις[5];

42. Καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι· ναί[6].

43. Συνεσκέπτοντο οὖν αλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν (pl. 8) καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ.

44. Καὶ, ἔτι διανοουμένων αὐτῶν, φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ, καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν[7] καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα.

45. Ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα[8] νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον, ἀφέντες τὸν τάφον ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον, ἀγωνιῶντες[9] μεγάλως καὶ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν Θεοῦ.

46. Ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· ὑμῖν[10] δὲ τοῦτο ἔδοξεν.

47. Εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν[11] κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι[12] καὶ τοῖς στρατιώταις μηδένι[13] εἰπεῖν ἃ εἶδον.

48. Συμφέρει γὰρ, φασὶν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι.

49. Εκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι[14] καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.

38. Ayant donc vu cela, les soldats réveillèrent le centurion et les anciens; car ils étaient, eux aussi, à veiller.

39. Et, pendant qu'ils racontaient ce qu'ils avaient vu, ils virent de nouveau sortir du sépulcre trois hommes, les deux en soutenant l'un et une croix les suivre,

40. Et la tête des deux arriver jusqu'au ciel, mais (celle) de celui qui était soutenu par eux, dépasser les cieux.

41. Et ils entendirent une voix (venant) du ciel qui disait : « As-tu prêché à ceux qui dorment »?

42. Et une réponse fut entendue de la croix : « Oui ».

43. Ils (les gardiens) se concertaient donc entre eux de s'en aller (pl. 8) et de révéler toutes ces choses à Pilate.

44. Et comme ils délibéraient encore, on vit les cieux de nouveau ouverts et un homme descendant (entrer) dans le tombeau.

45. Ceux qui étaient avec le centurion, ayant vu ces choses, de nuit se rendirent à la hâte chez Pilate, abandonnant le sépulcre qu'ils gardaient, et ils racontèrent tout ce qu'ils avaient vu, grandement troublés et disant : C'était vraiment le fils de Dieu.

46. Pilate répondant, dit : « Je suis pur du sang du fils de Dieu, c'est vous qui avez voulu cela ».

47. Ensuite tous s'approchant (de lui) lui demandaient et le suppliaient d'ordonner au centurion et aux soldats de ne point dire les choses qu'ils avaient vues.

48. « Car, disaient-ils, il vaut mieux pour nous encourir la peine d'un grand péché devant Dieu et de ne pas tomber entre les mains du peuple des Juifs, et d'être lapidés.

49. Pilate ordonna donc au centurion et aux soldats de ne rien dire.

1. ορασι εξελθοντος C. — 2. ανδρες C. — 3. ακολοθουντα C. — 4. χειρατωτουμενου C. — 5. κοινωμενοις C.; om. G. — 6. τιναι C.; το Ναι G. — 7. κατελθον C. — 8. κεντυρωνα C. — 9. απανιωντες C. — 10. ημιν C. — 11. καιπερ εκαλουν C. — 12. κεντυριων C. — 13. μηδεν C. — 14. των κεντυριων C.

50. Ὄρθρου[1] δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ[2], μαθήτρια τοῦ Κυρίου (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο (pl. 9) ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ Κυρίου ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς).

50. A l'aube du dimanche, Marie Madeleine, disciple du Seigneur (craignant à cause des Juifs, puisqu'ils étaient enflammés (pl. 9) de colère, elle n'avait pas fait au sépulcre du Seigneur ce que les femmes ont coutume de faire pour ceux qui meurent et qui sont aimés d'elles),

51. Λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας, ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς.

51. Ayant pris ses amies avec elle, vint au sépulcre où il avait été déposé.

52. Καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ἔλεγον· εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν[3] νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα.

52. Et elles craignaient que les Juifs ne les vissent, et disaient : « Si, le jour même où il a été crucifié nous n'avons pas pu pleurer et nous lamenter, faisons-le maintenant à son tombeau.

53. Τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα[4];

53. Mais qui nous détournera la pierre mise à la porte du sépulcre, afin que, étant entrées, nous nous mettions près de lui et que nous fassions ce que l'on doit?

54. Μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος· καὶ φοβούμεθα μή τις ἡμᾶς ἴδῃ. καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ, κλαύσομεν καὶ κοψόμεθα[5] ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν.

54. Car la pierre était grande, et nous craignons qu'on ne nous voie. Et si nous ne pouvons pas, du moins nous jetterons à la porte ce que nous avons apporté en mémoire de lui; nous pleurerons et nous nous frapperons jusqu'à ce que nous retournions dans notre maison.

55. Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον. Καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ, καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον[6] μέσῳ τοῦ τάφου, ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον (pl. 10) στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς·

55. Et, étant parties, elles trouvèrent le tombeau ouvert, et s'étant approchées, elles regardèrent (en se penchant) et virent là un jeune homme assis au milieu du sépulcre, beau et revêtu (pl. 10) d'une robe éclatante, qui leur dit :

56. Τί[7] ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρώθεντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν. Εἰ δὲ μὴ πιστεύετε[8], παρακύψατε καὶ ἴδατε[9] τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο[10], ὅτι οὐκ[11] ἔστιν· ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη.

56 « Pourquoi êtes-vous venues? Qui cherchez-vous? Est-ce le crucifié? Il est ressuscité (il s'est levé) et il est parti. Si vous ne (le) croyez pas, regardez et voyez le lieu où il était couché : il n'y est plus, car il est ressuscité, et il est parti là d'où il fut envoyé. »

57. Τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι[12] ἔφυγον.

57. Alors les femmes effrayées s'enfuirent.

58. Ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων· καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο, ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, τῆς ἑορτῆς παυσαμένης[13].

58. C'était le dernier jour des azymes, et beaucoups s'en allaient, retournant dans leurs maisons, la fête étant achevée.

1. ορθου C. — 2. Μαγδαλινή C. L. — 3. κοψεσθαι και C. — 4. οφιλομενα C. — 5. κλαύσωμεν καὶ κοψωμεθα G. — 6. ἐν add. G. — 7. αυται οτι C. — 8. πιστευεται C. — 9. ἴδετε G. — 10. εκει το. — 11. ἔνεστιν G. — 12. φοβηθεις C. — 13. παυσινης C.

59. Ἡμεῖς δὲ, οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ Κυρίου, ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα· καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν, ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

60. Ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου, λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα, ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν[1] καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν Κύριος[2]...

59. Et nous, les douze disciples du Seigneur, nous pleurions et nous étions affligés; et chacun, contristé de ce qui était arrivé, s'en retourna dans sa maison.

60. Et moi, Simon Pierre, et André mon frère, ayant pris nos filets, nous allâmes à la mer, et il y avait avec nous Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur...

II.

La première chose à faire c'est d'identifier notre fragment. — La pièce se donne elle-même comme œuvre de Simon Pierre (v. 60). Or, sans tenir compte de ce que l'écrivain arabe Ahmed Ibn Edris dit de l'attribution de l'Évangile arabe de l'enfance à saint Pierre, l'antiquité ne connut, sous le nom du prince des Apôtres, qu'un seul écrit évangélique (1). Nous allons donc analyser soigneusement les renseignements que nous fournissent les anciens sur leur évangile de Pierre pour en établir l'identité avec notre fragment, et étudier ensuite la nature et l'origine d'un écrit dont une partie seule nous est parvenue.

Saint Justin cite une fois les « mémoires de Pierre » (2), c'est-à-dire un évangile à lui attribué, car personne n'ignore que par ce mot classique de ἀπομνημονεύματα, le grand Docteur désignait les écrits évangéliques. Mais quel est cet évangile de Pierre? Est-ce l'Évangile de saint Marc, regardé par la tradition comme l'écho fidèle de la prédication du grand Apôtre, ou quelque autre écrit apocryphe circulant sous son nom? La seule citation faite à cet endroit-là par saint Justin ne suffit pas à dissiper jusqu'à l'ombre du doute : en tout cas saint Marc (3) a plus de chance d'être ici en cause, puisqu'il relate le fait rappelé par saint Justin, tandis que l'Évangile de Pierre, du moins dans le fragment qui nous reste, n'en parle pas. On a donc été forcé de changer

1. θαλλασσαν C.

(1) L'Évangile de Pierre dont, selon Raimond d'Agiles, un « Syrien qui était chrétien » aurait parlé en 1099 à un prêtre d'Occident voisin d'Antioche en ces termes : « Sache qu'il est écrit dans l'Évangile de Pierre, que nous possédons, que la nation chrétienne qui prendra Jérusalem sera enfermée sous Antioche et n'en pourra sortir qu'elle n'ait auparavant trouvé la lance du Seigneur », est très probablement une pièce fabriquée à l'époque des Croisades. (V. Zahn. *Gesch. des N. T. Kanons*, II, p. 1019 s. Lods, *op. cit.*, p. 48-49).

(2) Dial. c. Tryph. 106 (*P. G.* M. 6, 724) καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον, ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ βοανεργές, ὅ εστι υἱοὶ βροντῆς κ. τ. λ.

(3) Mc. 3, 16-17.

de direction; mais la voie qu'on a choisie, si elle est bonne, conduit à une conclusion tout opposée. M. Lods (1) et M. Harnack (2) ont relevé plusieurs passages des œuvres du saint martyr qui semblent dépendre de notre apocryphe, et qui prouveraient, par conséquent, qu'il a été connu et employé par lui. Nombre de critiques (Duchesne, Loisy, etc.) se sont rangés à cette idée; d'autres, comme M. Lejay, l'ont combattue. Il importe d'autant plus d'en vérifier la valeur, que cette conclusion, une fois admise, fournit une précieuse donnée pour résoudre le délicat problème de l'époque de l'apocryphe.

Voici toutes les pièces du débat :

1). Saint Justin, *Apol.*, I, 40, nous présente réunis contre le Christ Hérode, les Juifs et Pilate : Καὶ πῶς μηνύει τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν. Cfr. Ev. Petr. 1-3. — Or, cette συνέλευσις que l'on rencontre dans l'Év. de Pierre, v. 2 et 6, manque dans les évangiles canoniques, dit M. Harnack. M. Lejay répond en citant Luc., XXIII, 10; mais ici Pilate n'est pas nommé. Pour moi, je crois voir Pilate, Hérode et les Juifs réunis Act., IV, 27 (3).

2). *Apol.*, I, 35 : καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν. — On ne trouve, dans nos évangiles canoniques, aucune des particularités que présente ce passage, ni le διασύροντες, ni le détail du Seigneur que l'on fait asseoir sur le siège du jugement, ni l'invitation à juger. Il est vrai que selon une ingénieuse observation de M. Hort, acceptée par Harnack et d'autres, dans Joan., XIX, 13, l'ἐκάθισεν doit être expliqué dans le sens actif, ce qui nous donne un détail semblable à celui de saint Justin; mais si semblable qu'il soit, il est loin de pouvoir lui être identifié. Zahn, avant la découverte de notre fragment, avait songé à deux passages d'Isaïe, LXV, 2; LVIII, 2. Mais une simple lecture suffit pour nous convaincre qu'il est bien plus probable que saint Justin dépend de l'Év. de Pierre v. 6-7 : σύρωμεν..., καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. J'ai donc lieu de m'étonner, et d'autres en ont justement fait la remarque, que M. Lejay, qui nie tout rapport entre saint Justin et notre Évangile, ait négligé de discuter ce passage considéré avec raison

(1) *Evangelium secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt*, ed. A. Lods. Parisiis. E. Leroux, 1892, p. 12.

(2) *Op. cit.*, p. 38 s.

(3) Il est d'autant plus difficile de croire que saint Justin ait admis la συνέλευσις de l'E. P., qu'il écrit (Dial. 103) : Ἡρώδου δὲ, τὸν Ἀρχελάον διαδεξαμένον... ὦ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε.

par M. Harnack comme le plus caractéristique et le plus convaincant.

3). Les autres rapprochements sont moins concluants : *C. Tryph.* 97 : λαχμὸν βάλλοντες ἕκαστος κατὰ τὴν τοῦ κλήρου ἐπιβολήν, ὃ ἐκλέξασθαι ἐβεβούλητο. — L'expression λαχμὸν βάλλοντες manque dans nos évangiles canoniques qui ont κλῆρον βάλλοντες ; on la trouve au contraire dans l'apocryphe de Pierre : λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς (12).

4). Parlant des bruits que les Juifs ont fait courir à propos de la résurrection de Jésus, saint Justin (Dial. 108) emploie une forme semblable soit à l'évangile de saint Matthieu, soit au nôtre, mais en deux points plus voisine de celui-ci que de celui-là. Ἰησοῦ... ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος (M[t] μνημεῖον) νυκτὸς, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς (cfr. Petr. 21) ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. — Seul l'Ev. P. offre μνῆμα, et explique l'ἀφηλωθείς cfr. v. 21. D'autre part saint Matth. est également seul à fournir quelque analogie avec le πλανῶσι... ἐγηγέρθαι.

En somme, aucun des rapprochements établis, si l'on en excepte peut-être le second, ne permet de formuler, à lui seul, une conclusion solide, parce que chacun d'eux *peut* s'expliquer sans recourir à l'Ev. P. Mais il est utile de rappeler ici un criterium trop souvent oublié. Il n'en est point des questions historico-critiques, du genre de celle que nous agitons, comme des questions de métaphysique. Si dans le second cas les arguments *s'additionnent* tout simplement, dans le premier ils se *multiplient* selon leur force respective. Il ne suffit donc pas de les examiner *l'un après l'autre,* mais il faut aussi tenir compte *de leur ensemble.* Que saint Justin et l'Évangile de Pierre se soient rencontrés une fois par hasard, c'est possible ; deux fois, c'est encore possible, mais déjà moins probable ; trois, quatre ou cinq fois... ce sera toujours possible, mais toujours de moins en moins probable. En conséquence, après la discussion que je viens de faire, je crois plus fondée en raison l'opinion de ceux qui admettent que la rencontre de nos deux documents ne saurait être fortuite. Dans ce cas, ce n'est certainement pas l'Évangile qui dépend de saint Justin, mais saint Justin qui puise dans l'Évangile. Le fait semble d'autant plus naturel que ce n'est pas le seul apocryphe que saint Justin montre d'avoir connu, employé et même estimé. M. Lejay lui-même en convient en termes peut-être un peu trop forts : « Saint Justin était très amateur d'apocryphes ». Mais il résout aussitôt la difficulté que cette particularité semble créer à l'histoire du canon : « Saint Justin n'avait pas de place dans la hiérarchie ; il donnait un enseignement privé et n'engageait que lui dans ses affirmations. Il a donc très bien pu utiliser des livres hérétiques,

où il croyait retrouver des échos de la tradition. Il l'eût fait avec une plus grande facilité, s'il avait eu un évangile de Pierre semblable à celui que parcourut Sérapion » (1).

*
* *

Eusèbe (*H. E.*, VI, 12) nous a conservé, en partie du moins, un document très précieux pour l'histoire de l'apocryphe de Pierre. C'est une espèce de pastorale de Sérapion à l'Église de Rhossus ou Rhosus (Cilicie) où quelques fidèles (τίνες) avaient été conduits par la lecture de cet évangile à embrasser des doctrines hétérodoxes. Il commence sa lettre en énonçant un principe général qu'il applique au cas particulier : « Nous recevons Pierre et les autres apôtres, dit-il, comme le Christ lui-même. Mais les apocryphes placés sous leur nom, nous les rejetons en connaissance de cause (ὡς ἔμπειροι), sachant bien de n'avoir pas reçu de tels écrits ». Remarquons aussitôt que Sérapion, lorsqu'il écrivait cette lettre, connaissait déjà au moins d'une manière générale et assez vague l'Évangile de Pierre; cependant il ne le rejette pas à cause de son contenu, mais seulement parce qu'il ne faisait pas partie des écrits dont la tradition nous garantit le caractère apostolique. Sérapion et son Église étaient donc déjà en possession d'un canon ou d'un ensemble d'écrits, non plus vague et indéterminé, mais bien fixé, et dont l'Évangile de Pierre était exclu. Après cela, il se met à rappeler et à justifier sa conduite antérieure : « Lorsque je vins au milieu de vous, je vous croyais tous dans l'orthodoxie. Et, sans avoir parcouru l'Évangile que vous me présentiez, je répondis : S'il n'y a que cela qui vous trouble, vous pouvez le lire. » La lecture que l'évêque voit pratiquée dans son Église était-elle publique ou privée? Il semble certain qu'elle était privée. En effet, avant l'arrivée de l'évêque, elle ne devait pas être publique, faite par *tous,* puisqu'il y avait à ce sujet controverse et dissension. De plus, s'il se fût agi d'une lecture *publique* controversée, il est probable que l'évêque n'aurait pas si légèrement tranché la question en faveur de l'Évangile, sans même se donner la peine de le lire, ce qui s'explique très bien dans l'hypothèse d'une lecture privée. Car, observe M. Lejay, « la lecture de prétendues révélations n'a jamais été interdite, alors même que certains chefs d'Églises ont cru devoir protester contre ces curiosités malsaines, au même titre que les romans. » Enfin, la lecture une fois autorisée, nous voyons *quelques* fidèles tomber dans des opinions hétérodoxes, ce qui

(1) *Art. cit.*, p. 79.

nous fait penser de nouveau, au moins comme plus probable, que *quelques-uns* lisaient ce livre, occasion d'hétérodoxie. M. Lejay a donc parfaitement raison d'affirmer : « L'ensemble du texte prouve qu'il ne s'agit pas d'une lecture officielle, faite dans les réunions de la communauté », et de conclure : « Il n'y a rien à tirer de ces faits pour l'histoire du canon » (1).

Peu après son départ, l'évêque reçut, probablement des adversaires de l'Évangile de Pierre, des informations qui ne tardèrent pas à le convaincre de l'esprit peu orthodoxe de ceux qui avaient demandé et obtenu la lecture de l'apocryphe. « Mais maintenant, ayant appris, par les rapports qui m'ont été faits, que leur esprit ἐνεφώλευεν αἱρέσει τινί, je me hâterai de venir vous voir. Ainsi, mes frères, attendez-moi ». Ici, le texte d'Eusèbe présente certainement une lacune. Ce qui suit manque de lien logique avec ce que nous avons reproduit jusqu'à présent, et l'appellatif ἀδελφοί se trouve aussitôt répété. Il n'y a en cela rien d'étrange. Eusèbe tenait seulement à rapporter les passages de la lettre où il était question de l'Évangile de Pierre. D'ailleurs il n'est pas difficile de suppléer à cette lacune. En effet, l'évêque recommence ainsi dans la narration d'Eusèbe : « Ayant une fois compris, mes frères, ce qu'est l'hérésie de Marcion, vous comprendrez également, par ce que je vous ai écrit, comment il se contredisait ». Ce qu'a omis Eusèbe ne devait donc être qu'un simple exposé de l'hérésie de Marcion. La contradiction de cette doctrine, à laquelle on fait ici allusion, consistait à enseigner d'une part le caractère non réel du corps de Jésus, à attacher d'autre part la plus grande importance à sa mort sur la croix.

Ce qui suit est pour nous d'un grand intérêt. « Nous avons pu, dit l'évêque, nous procurer cet évangile de la part de ceux qui l'emploient, c'est-à-dire des successeurs de ceux qui l'ont introduit et que nous appelons docètes ». Qui sont ces docètes? ceux qui ont donné l'évangile à l'évêque, ou ceux qui l'ont transmis après l'avoir fabriqué? Dans le premier cas on y affirmerait seulement l'usage actuel de cet évangile parmi les docètes, dans le second on le dirait d'origine docétiste. Le texte grec est ambigu : la relation de l'incisive οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν avec ceux qui ont donné l'évangile à l'évêque semble plus naturelle. — Après avoir reçu l'évangile d'un groupe de docètes, l'évêque put « le parcourir et trouver que pour le plus il contenait vraiment l'enseignement authentique du Sauveur mêlé cependant à quelques préceptes nouveaux » dont il rédigea le cata-

(1) *Art. cit.*, p. 61.

logue à l'usage des fidèles, et qu'il leur envoya; mais ce catalogue ne nous est pas parvenu. — Les paroles de l'évêque doivent être pesées avec attention. En somme, Sérapion regarda comme orthodoxe et authentique l'Évangile de Pierre qu'il eut entre les mains; le seul défaut qu'il crut y rencontrer, ce furent τινὰ προσδιεσταλμένα, mais il ne dit rien sur l'esprit hétérodoxe de ces additions. Il n'est donc pas permis d'affirmer que Sérapion, après l'examen interne de l'évangile, l'ait jugé hérético-docétiste et œuvre des docètes. Ce qui le lui rendit suspect, bien que l'examen interne ne lui ait rien fait découvrir d'ouvertement hétérodoxe, c'est de l'avoir reçu des mains des docètes, et de l'avoir pris pour une œuvre dont ils étaient les auteurs. En conséquence, si l'Évangile que Sérapion eut entre les mains contenait une hérésie (ce qui est rendu probable par l'usage qu'en faisaient les docètes), celle-ci devait être plus insinuée qu'enseignée, et consister plus dans l'esprit et dans la teneur générale de plusieurs parties que dans des affirmations formelles.

Notre fragment répond-il à cette description? On a beaucoup discuté sur son caractère plus ou moin docétiste. Avant d'exposer les conclusions finales du débat, qu'on me permette de rappeler ici, en me servant des paroles mêmes de M. Lejay, les tendances génériques et les formes principales du docétisme. « Le docétisme était une doctrine qui tendait à diminuer la réalité des souffrances du Christ. On y arrivait de deux manières, ou en faisant abandonner le corps par le Sauveur au moment de la passion, ou en admettant un corps immatériel ou apparent. Ce n'était pas une secte, mais la théorie de plusieurs sectes. Les deux courants qui se sont dessinés dès l'origine hors de la grande Église ont admis dans leurs éléments un docétisme plus ou moins accentué. Les judaïsants enseignaient une christologie docète qui faisait de Jésus un homme, enfant de Marie et de Joseph, en qui habitait une vertu divine. Telle était la doctrine de Cérinthe, que saint Jean eut à combattre. Les hérétiques contre lesquels saint Ignace prémunit les Asiatiques, allaient sans doute jusqu'à nier toute réalité au corps du Christ. D'autre part, la gnose, dont le triomphe aurait fait du christianisme une philosophie, séparait aussi le corps du Christ de l'éon qu'elle y faisait habiter, ou réduisait ce corps à une simple apparence. Ainsi, Cérinthe et Valentin se rencontraient pour enseigner que le Sauveur n'était descendu dans le Rédempteur qu'au moment du baptême et qu'il était remonté au ciel à la passion (1) ».

Or, tandis que dans notre fragment la narration se déroule sous

(1) *Art. cit.*, p. 76.

une forme ordinairement orthodoxe, on rencontre çà et là des phrases, où le docétisme, sans être positivement affirmé, transpire d'une manière assez sensible. L'exactitude de cette conclusion ne laissera plus l'ombre d'un doute, lorsque nous aurons examiné les traces de docétisme relevées par ceux qui se mirent à les rechercher avec plus d'intérêt et de diligence.

1). v. 10. — L'auteur, parlant du Christ crucifié entre deux malfaiteurs, dit qu'il se taisait, ὡς μηδένα πόνον ἔχων, ce qui peut signifier : « parce qu'il n'avait aucune douleur », — phrase évidemment docétiste; mais on peut aussi traduire : « comme s'il n'avait aucune douleur », et nous rentrons ainsi dans l'orthodoxie, bien que cette observation ne laisse pas d'avoir quelque saveur docétiste.

2). v. 19. — Jésus, sur le point de mourir, s'écrie : « Ma puissance, ma puissance, tu m'as abandonné », nouvelle traduction des paroles prononcées par Jésus-Christ sur la croix selon saint Matthieu, XXVIII 46. Au point de vue grammatical, δύναμις correspond soit à une fausse prononciation (1) (*Heli*), soit à une fausse transcription (ἡλεί) (2) de *Eli*, soit à une interprétation étymologique de la même parole. Ce dernier cas est d'autant plus probable, qu'Aquilas, dans le passage parallèle ps. XXII, 2, a également traduit l'Éli par ἰσχυρέ μου, ἰσχυρέ μου (Field, *Hexapla*), traduction acceptée par Eusèbe qui change l'ἰσχυρός en ἰσχύς (*Dem. év.*, x, 8). Aussi ne peut-elle être regardée comme formellement hérétique. Mais une fois admis que la substitution de *ma force* à *mon Dieu* soit intentionnelle, il est encore difficile de déterminer avec précision l'idée docétiste qui se cache là-dessous. L'auteur a-t-il voulu pallier l'impression sinistre que pouvait produire cet abandon de Dieu? Ce passage rentrerait alors dans la catégorie de ceux où l'auteur a cherché à atténuer les souffrances du Christ. Ou bien cette δύναμις est-ce le *Christ supérieur*, le vrai Christ? Dans ce cas, le docétisme serait encore plus clair et plus explicite. On a recueilli les opinions docétistes dont notre passage, ainsi interprété, se rapprocherait. « Les docètes enseignaient (Hippol. VIII, 10) que le Christ avait deux corps, un corps animal qu'il prit dans le sein de Marie, un corps spirituel qu'il reçut au baptême; lorsque l'« Archon » fit crucifier le corps animal, le Christ emporta avec lui le corps spirituel. Et nous savons que d'autres gnostiques, les Valentiniens, avaient retrouvé une doctrine toute semblable dans les dernières paroles du

(1) En effet, l'auteur de l'Évangile de Pierre pourrait avoir appris par la tradition orale l'exclamation de Jésus-Christ, et on sait que les gutturales se confondaient dans la prononciation galilaïque.

(2) D'après Lach. et Tisch. Mt. XXVII, 46, ἡλεί.

Sauveur » (1). M. Lejay rappelle à ce même propos « l'importance de ce mot δύναμις dans la théologie de Simon, le père du gnosticisme syrien; Simon se faisait appeler « la grande force de Dieu », ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη; cette *sublimissima virtus* s'était, en effet, révélée comme fils en Jésus chez les Juifs, et à Samarie comme père en Simon. Aussi elle n'avait pas souffert, *passum in Judæa putatum, cum non esset passus* » (2).

Que l'on nous permette de faire une observation. Si l'on interprète en ce sens la phrase dont il s'agit ici, la forme de docétisme qu'elle représente n'est plus la même que la précédente. Là, l'auteur s'étudiait à atténuer la réalité des souffrances du Christ, ici il serait préoccupé à montrer que la Divinité en fut tout à fait exempte. Somme toute, il semble plus probable de dire que l'auteur ait simplement préféré « une interprétation qui écartait ce que le passage avait de troublant » (3).

3). De la forme de docétisme combattue par saint Ignace se rapproche au contraire de préférence une remarque d'ensemble de M. Harnack. Le récit de la passion est relativement assez court. Ceci nous porterait à croire que l'auteur ait cherché à dissimuler autant que possible les souffrances de Jésus-Christ. M. Lejay lui-même, qui, à cause de sa théorie sur l'état de notre texte, accepte cette observation sous bénéfice d'inventaire, admet que certaines omissions sont néanmoins caractéristiques. Ainsi celle du « *Sitio* » Joh., XIX, 28, tandis que au v. 16 on parle de la boisson offerte à Jésus déjà crucifié. Peut-être cette dissimulation donne-t-elle la raison de l'emploi de ἀνελήφθη (assumptus est) où il s'agit de la mort du Rédempteur.

A côté de ces traits plus ou moins docétistes, on en a relevé d'autres où se fait clairement sentir l'idée de la réalité du corps du Christ et de ses douleurs : « c'est le Seigneur auquel on arrache les clous des mains, qui, déposé sur le sol, provoque un tremblement de terre; c'est lui que Joseph reçoit, qu'il enveloppe d'un linceul et qu'il met au tombeau » (4).

Le même mélange se représente dans le récit de la résurrection. M. Lods n'y trouve qu'un seul élément gnostique, et plus particulièrement elcésaite, dans la stature démesurée que l'on donne au corps du Christ (v. 10). M. Lejay suppose que la descente de Jésus aux enfers occupait dans l'Évangile de Pierre, une place dont nous ne

(1) Lods, *l'Évangile et l'Apocalypse*, etc., p. 55-56.
(2) *Art. cit.*, p. 77.
(3) Lods, *op. cit.*, p. 56.
(4) Lods, *op. cit.*, p. 58.

pouvons plus aujourd'hui déterminer la mesure. Il observe que cet épisode « avait reçu dans les enseignements marcionites un grand développement ». L'observation est juste; mais ce qu'il affirme au sujet de l'Évangile de Pierre est la conséquence d'une hypothèse qui n'est pas démontrée. Peut-être pourrait-on dire avec plus de raison que le développement relativement restreint donné au fait de la descente aux enfers, exclut notre apocryphe du nombre des écrits *formellement* hérétiques et sectaires. C'est ce que semble confirmer d'ailleurs le soin que met l'auteur à établir la réalité historique matérielle de la résurrection du Christ, « point assez secondaire sans doute aux yeux des docètes, car ils estimaient que c'était l'homme Jésus, et non le vrai Christ qui était ressuscité » (1).

Il est donc permis d'affirmer que la tendance docétiste qui transpire çà et là dans certaines phrases est encore très faible, très incertaine. Le texte que nous possédons est bien comme il devait être pour ne pas blesser des catholiques naïfs et courir en même temps dans les mains d'hérétiques qui n'étaient point encore obstinés dans la promulgation de leurs erreurs.

*
* *

Cette comparaison entre le texte de Sérapion et notre apocryphe, est certainement le plus fort argument que l'on ait pour l'identifier avec l'ancien Évangile de Pierre. Les autres témoignages de l'antiquité servent plutôt à nous faire connaître l'histoire du document que nous avons entre les mains.

Origène, par exemple, rapporte que l'Évangile de Pierre disait : « τοὺς ἀδελφοὺς Ἰησοῦ εἶναι... υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας (t. X, 17 in Mt; Delarue, III, 462). Ce détail ne se retrouve pas dans notre fragment, mais il est clair qu'il devait se rencontrer dans la partie perdue, puisque Origène a pu le citer. Cependant il peut jeter quelque lumière sur les tendances gnostiques de l'Évangile de Pierre. Le renseignement qu'il nous donne au sujet des *fratres Domini* était-il simplement légendaire, ou se rattachait-il à une tendance théologique? M. Chiappelli préfère cette seconde opinion. Selon lui, le pseudo-évangéliste voulait ainsi exclure de la génération du Christ toute idée charnelle. A vrai dire, cela ne serait pas encore du docétisme, mais une simple tentative de résoudre la difficulté que ces *fratres* semblaient créer au dogme de la virginité de

(1) Lods, *op. cit.*, p. 58.

Marie. En tout cas, ce texte est important pour séparer notre document des tendances du docétisme judaïsant, lequel ne s'occupait nullement de la virginité de Marie.

Eusèbe, dans un passage de son *Histoire ecclésiastique* (III, 3, 2), dit de l'Évangile comme des Actes, du Kérugma et de l'Apocalypse attribués à saint Pierre : « οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων (?) τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις ». Et dans cet endroit fameux où il résume l'histoire antérieure et la situation présente (comme il l'entend) du canon du N. T. (*H. E.*, III, 25), il place notre Évangile en dehors même des αντιλεγόμενοι de grade inférieur (νόθοι), parmi les écrits « qui ont cours chez les hérétiques... et... dont aucun représentant de la tradition ecclésiastique n'a daigné citer le témoignage. » Ces appréciations, comme tant d'autres de l'évêque de Césarée, ont été répétées par saint Jérôme. — Le pape saint Damase, s'il est l'auteur de cette partie du décret qui nous est parvenu sous le nom de Gélase, déclara apocryphe l'évangile *nomine Petri apostoli*. Après cela, il n'est plus question de notre document dans l'Église occidentale, où il n'a peut-être jamais été directement connu. Dans l'Église orientale, Théodoret y fait encore allusion (*Hær. fab.*, II, 2), mais en l'identifiant avec l'évangile des Nazaréens, il montre n'en avoir pas parlé en pleine connaissance de cause; probablement ne fait-il que résumer peu habilement, comme il lui arrive souvent dans cette partie de son ouvrage, quelque auteur plus ancien. Peut-on croire en effet que « les plus juifs des judéo-chrétiens, ceux qui considéraient Christ comme un simple homme, aient adopté un évangile teinté de docétisme comme celui de Pierre » (1)?

Après ce que nous avons dit jusqu'à présent, l'identité de notre fragment avec l'Évangile de Pierre qui circule dans l'Église primitive, fut employé par saint Justin, lu dans l'Église de Rhossus à la fin du deuxième siècle, cité par Origène, repoussé par Eusèbe, saint Jérôme et le décret gélasien; cette identité, dis-je, n'est plus un problème. Aussi personne n'a songé à la nier, parmi le grand nombre de ceux qui s'en sont occupés. Une question a été soulevée sur la mesure de cette identité. Il est certain que nous n'avons qu'un fragment de l'ancien Évangile. Mais ce fragment est-il continu? N'a-t-il pas subi des retouches en sens orthodoxe? Le problème a été proposé par M. Lejay. Il ne croit pas que nous ayons là une partie continue de l'ancien apocryphe. Pour lui, ce n'est qu'un recueil de morceaux divers, fait par quelque moine copte. Les preuves qu'il en donne ne semblent pas

(1) Lods, *op. cit.*, p. 62.

suffisantes. Sans doute, la narration présente une certaine discontinuité. Elle procède par soubresauts. Il pourra y avoir çà et là des omissions. J'admettrais même volontiers la possibilité de quelque retouche dogmatique qui ne manque pas d'être intrinséquement vraisemblable, bien que les preuves fassent défaut. Mais de là à l'hypothèse générale et si catégorique de M. Lejay, il y a loin. Du reste, elle n'a été, que je sache, acceptée par personne. M. Loisy est le seul qui l'ait assez brièvement discutée, sans lui faire, apparemment, bon visage (1). M. Lods, il est vrai, a supposé qu'il fallait transporter entre les versets 57 et 58 les versets 26-27, qui, à la place où ils sont actuellement, interrompent le fil du récit d'une manière assez singulière. Mais ce n'est là qu'une simple conjecture critique pour un cas spécial, qui n'a rien de commun avec le remaniement général voulu par M. Lejay. Quoi qu'il en soit, s'il ne faut se hâter de soutenir que rien n'est changé à la teneur dogmatique primitive de l'Évangile, nous ne sommes pas moins obligés, jusqu'à nouvelles découvertes, de déterminer le caractère dogmatique du fragment tel qu'il est actuellement.

III.

Ici se présente le problème, qui est celui des relations de l'apocryphe de Pierre avec les évangiles canoniques. Les données que nous avons pour le résoudre ont été recueillies et discutées par M. Harnack avec la compétence et le soin que tout le monde admire en lui. D'autres sont revenus sur la question. Les conclusions des critiques sont loin de concorder. Cela tient à la nature même du problème, dont les données se prêtent aux interprétations les plus diverses. Cependant le nombre de ceux qui croient que le pseudo-Pierre a connu et exploité à sa façon les évangiles canoniques augmente de jour en jour. Cette opinion est aujourd'hui partagée par MM. Robinson, Harris, Funck, Schürer, Duchesne, Loisy, Lejay et Chiappelli. D'autres, comme M. Lods, ne doutent ou ne nient que pour l'un ou l'autre de nos évangiles. M. S. Reinach est resté seul avec toute la responsabilité de sa théorie hasardée et trop vite lancée de l'antériorité du pseudo-Pierre sur les canoniques (2). Les variations de M. Harnack sont à ce sujet très instructives. Dans la première annonce de la découverte, donnée à la Kon. Preuss. Akademie der Wissenschaften de Berlin (XLIV, 1892,

(1) *Enseignement biblique*, 1893, *Chronique*, p. 139-141.
(2) V. *La République française*, 5 janv. 1893.

p. 895 ss. des *Sitzungsberichte*), il dictait que le pseudo-Pierre avait connu les quatre évangiles canoniques; dans la seconde édition plusieurs fois citée (*Texte und Untersuchungen*, etc.), il reculait, inclinant visiblement pour la thèse contraire. Et maintenant il est retourné dans la *Theologische Literaturzeitung* (1894, col. a) à son ancien avis (1).

Dans cet état de choses, ma méthode est toute tracée. En premier lieu, je rassemblerai, pour chaque évangile séparément, les faits qui peuvent apporter un peu de lumière, sans me flatter d'être matériellement complet : il me suffit de n'en omettre aucun qui ait une utilité réelle. Je tirerai ensuite les conclusions qui me sembleront répondre mieux à l'ensemble des faits établis.

Lorsque l'on rapproche notre fragment de l'un ou de l'autre des évangiles canoniques, on aperçoit un double phénomène d'accord et de désaccord. L'accord existe parfois dans le contenu, parfois dans la forme. Quant au contenu, il est clair que pour chaque évangile canonique, on ne peut tenir compte que de ce qu'il a de propre et de caractéristique. Le désaccord consiste souvent dans une simple addition ou omission de faits que présente le fragment apocryphe par rapport à l'évangile que l'on étudie. Toutefois, on rencontre également de vraies contradictions. Celles-ci se trouvent même souvent unies intimement aux points de contact où l'accord apparaît clairement, ce qui donne au problème des rapports un aspect étrange. J'énumérerai donc, pour chaque évangile, les points de contact qui regardent le contenu (faisant allusion aux différences et aux contradictions qui accompagnent l'accord), et les points de contact qui regardent la forme.

*
* *

Évangile selon saint Matthieu. — Notre fragment suppose manifestement (v. 1) que Pilate se soit lavé les mains, fait que saint Matthieu relate seul parmi les évangélistes (Mt. XXVII, 24). Il rapporte également (v. 46) les paroles prononcées par lui durant cet acte (*ib.*), mais il les place dans une autre circonstance. Ainsi, il modifie la scène du fait, en supposant que Pilate se trouvât alors avec Hérode dont saint Matthieu ne parle pas dans le récit de la passion.

Le v. 16 semble être une combinaison de ce que saint Matthieu (XXVII, 48) et saint Marc (XV, 36) (Cfr. Luc., XXIII, 36; Joh., XIX, 29) racontent de l'offre faite au Christ déjà crucifié d'une boisson de vinaigre,

(1) V. *Revue critique*, 12 mars 1894, p. 207.

avec ce que saint Matthieu seul (XXVII, 34) rapporte de l'ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον offert au Christ immédiatement avant le crucifiement (1). Mais ici également, à une réminiscence s'unit un déplacement, et de plus, la chose est introduite sous forme de discours direct, particularité étrangère aux quatre évangiles qui nous retracent cette scène.

Un autre détail minutieux, où notre fragment se rencontre avec saint Matthieu, se trouve dans le verset 24. L'auteur de l'apocryphe observe que le tombeau où fut enseveli Jésus-Christ appartenait en propre à Joseph d'Arimathie (Mt. XXVII, 60 καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ). Plus caractéristique et peut-être plus instructif que tous les autres, est le rapprochement de nos deux documents dans l'histoire de la garde mise au sépulcre du Christ. Parmi les évangiles canoniques, saint Matthieu est seul à en parler (XXVII, 11-66). Or, notre fragment la rapporte, lui aussi, quelquefois avec les mêmes paroles. Ainsi, Mt. 27, 62, συνηχθῆσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι... et E. P. 28 συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι.... Le motif de la demande est le même : « μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, est une incise commune à saint Mt., XXVII, 64 et à l'E. P. 30, et ce qui suit ne présente dans les deux sources que de légères différences. On a observé avec raison que dans saint Matthieu (l. c. 63), les pharisiens rappellent à Pilate la prophétie du Christ; dans l'E. P. au contraire, ils demandent simplement une garde pour trois jours (30), ce qui semblerait indiquer que notre auteur suppose ce que l'on trouve exprimé en saint Matthieu. Après le consentement de Pilate (Mt., XXVII, 65, E. P. 31), les mêmes Juifs avec les soldats se rendent au sépulcre, et y apposent des scellés (Mt., XXVII, 66, E. P. 33). — Mais à côté de ressemblances si saillantes qui permettent à peine de douter que l'auteur de l'apocryphe ait connu saint Matthieu, on trouve dans l'Évangile de Pierre des différences notables. Dans saint Mathieu, ce n'est pas Pilate qui donne les soldats, mais il permet aux Juifs d'employer ceux qu'ils ont habituellement à leur disposition (XXVII, 65); dans l'Évangile de Pierre (31) c'est Pilate qui donne les soldats. Dans saint Matthieu, c'est Joseph d'Arimathie qui ferme avec une pierre la bouche du sépulcre (Mt. XXVII, 60); dans l'Évangile de Pierre (v. 32) ce sont les soldats qui arrivent, accompagnés par les Juifs. Dans saint Matthieu (XXVIII, 11-15), ceux-ci sont informés par les gardes de la résurrection du Christ, et leur ordonnent, moyennant récompense, de mentir sans sourciller; tandis que dans l'E. P. ils restent, eux aussi, à monter la garde auprès du sépulcre (v. 38), sont témoins, en conséquence, de la résurrection, et

(1) Mc., XV, 23, καὶ ἐδίδουν αὐτῷ πιεῖν ἐσμυρνισμένον οἶνον.

c'est Pilate (conformément à ce qui a été dit de la concession des soldats) qui leur ordonne de se taire (vv. 45, 49).

Tout le monde sait que pour ce qui regarde la résurrection, le premier évangile a deux caractéristiques propres : *a*) il décrit le fait même de la résurrection du Christ (XXVIII, 2) ; *b*) il se tait sur les apparitions de Jésus à Jérusalem, pour ne parler que de celles qui eurent lieu en Galilée (XXVIII, 16 ss.) Or, dans l'Év. de Pierre nous avons également une peinture de la résurrection, mais bien plus ample et bien plus merveilleuse, ce qui marque le passage de l'histoire à la légende. Le récit des apparitions du Christ ressuscité fait défaut, mais on voit, par la fin fragmentaire du récit, que notre auteur en mettait aussitôt une en Galilée (60) peu de jours seulement après la résurrection (v. 38) (1), circonstance fausse et en désaccord avec saint Matthieu.

Pour les affinités de forme, qu'il me soit permis de renvoyer le lecteur au travail de Schubert (*Das Petrusevangelium, Synoptische Tabelle nebst uebersetzung*, etc.; — Berlin, Reuther u. Reichard, 1893), qui a recueilli fidèlement tout le matériel en question. Pour le but que je me suis proposé, il me suffit de faire allusion à quelques coïncidences plus caractéristiques, déjà relevées par M. Lods (2).

Hâtons-nous de conclure quelque chose, s'il est possible, des faits examinés jusqu'à présent. Les coïncidences de fond et de forme semblent bien démontrer que l'auteur de l'E. P. a connu notre premier évangile canonique. En effet, quelques-unes des ressemblances de contenu signalées plus haut pourraient sans doute s'expliquer en les rattachant simplement au même courant traditionnel ; mais cette explication devient presque inadmissible, quand il s'agit des ressemblances de forme. Car on a peine à comprendre comment les faits pourraient prendre sur la bouche du peuple une forme aussi stable et aussi déterminée, et surtout la conserver pendant longtemps, des dizaines d'années, c'est-à-dire l'espace qui court très probablement entre la rédaction du premier évangile et celle de l'apocryphe de Pierre. Enfin M. Sabatier (3) observe très justement que, même en

(1) « Τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων semble signifier le 21 Nisan, surtout si l'on tient compte de l'autre indication contenue au v. 5) ». (*L'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques*. Paris, Imprimerie Nationale, 1893). C'est ainsi que l'entend M. Harnack (p. 31). Mais M. Sabatier croit que par un curieux anachronisme l'auteur appelle ainsi le jour même de la résurrection du Christ (p. 24).

(2) Comparez v 46 avec Mt., XXVII, 24 (on dirait deux traductions différentes d'un même texte primitif) : v. 56 ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη γάρ = Mt., XXVIII, 6. Rapprochez encore ῥαπίζειν (v. 9) et Mt., XXVI, 67 ; 5, 39 ; αὐτὸς δὲ ἐσιώπα (v. 10) rappelle Mt., XXVI, 63 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα, v. 17 = Mt., XXII, 25 ; ce raisonnement du peuple (v. 28) fait songer à Mt., XXVII, 54. (Lods, *op. cit.*, p. 67, v. 1).

(3) *Op. cit.*, p. 21.

expliquant par la tradition orale la coïncidence du μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν (vv. 28-33), il sera toujours vrai que l'incise ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας semble supposer, dans sa concision, la connaissance du comma XXVII, 63 de saint Matthieu.

Maintenant les divergences, ou même les contradictions, détruisent-elles cette conclusion; ou bien nous obligent-elles à croire que l'auteur de l'E. P., n'attribuait au premier évangile, que cependant il connaissait, aucune autorité, soit divine, soit historique? Oui, si nous transportons dans le domaine de la vieille littérature chrétienne les criteriums de la critique historique moderne; si l'on suppose que les auteurs de ce temps jugeaient des choses comme nous : non, si, comme on doit le faire, nous tenons compte de procédés littéraires bien différents des nôtres. On ne se souciait pas alors comme à présent de l'exactitude mathématique de l'histoire. Tout en respectant des documents antérieurs assez bien connus et même exploités, on ne se croyait pas interdite pour autant la liberté de supprimer, d'ajouter et de modifier à l'occasion pour des motifs qui nous échappent souvent ou qui nous semblent tout au moins capricieux. Bon nombre de divergences qui nous frappent aujourd'hui et vont presque jusqu'à nous scandaliser, ne furent probablement pas remarquées par l'auteur de l'E. P.; en tout cas, il était certainement bien loin de leur attacher la même importance que nous. Voilà, je crois, la seule manière possible de concilier ensemble des faits indéniables, qui résultent de l'examen de notre fragment, avec l'existence, à l'époque où fut composé le pseudo-évangile, de principes qui nous sont chers. C'est aussi le meilleur moyen de se débarrasser de la plus grave difficulté que rencontre l'hypothèse d'une connaissance pratique de nos évangiles canoniques de la part du pseudo-Pierre (1). « Enregistrons un fait de plus dans une série de faits analogues, et ne concluons pas de la liberté que se permet le pseudo-Pierre à l'égard des textes canoniques, que ceux-ci ne lui étaient peut-être pas connus » (2).

*
* *

Après saint Matthieu, saint Marc. Que celui-ci ait été connu et ex-

(1) M. Lejay a justement observé qu'il ne faut pas se préoccuper outre mesure des divergences littéraires qui existent entre l'apocryphe et nos évangiles canoniques. « De ce que notre texte contient quelques termes rares et inusités dans les évangiles canoniques, il n'en suit pas logiquement que les évangiles canoniques soient postérieurs ou même contemporains ». (*Art. cit.*, p. 72). Cette observation, si simple au point de paraître puérile, est aujourd'hui de grande importance, parce qu'on se fonde trop souvent sur de petites différences de mots pour s'autoriser à distinguer les auteurs, comme si le même auteur devait toujours et dans toutes ses œuvres employer les mêmes mots.

(2) L. Duchesne, *Bull. crit.*, 15 mars 1893, p. 106.

ploité par le pseudo-Pierre, on s'accorde généralement à l'admettre. Je me contenterai donc de rapporter, selon Lods, les principaux motifs de cette conviction commune. v. 7. προφύραν αὐτὸν περιέβαλον = Mc., xv, 17; v. 24 εἵλησε σίνδονι = Mc., xv, 46; v. 27 πενθοῦντες καὶ κλαίοντες = Mc. xvi, 10, τοῖς μητ'αὐτοῦ γενομέναις πενθοῦσιν καὶ κλαίουσιν...; v. 37 et 35 le terme de νεανίσκος appliqué aux anges qui apparaissent lors de la résurrection (Mc., xvi,, 5) : v. 44 un seul ange (cf. Mt.) entre dans le tombeau (Cf. Lc. Jean) pour apparaître ensuite aux femmes : comparez Mc., xvi, 5; v. 51 ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον rappelle Mc., xiv, 2 mais aussi Luc., xxiv, 1; v. 53 = Mc., xvi, 3 : τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; v. 54 μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος = Mc., xvi, 4; v. 55 νεανίσκον καθεζόμενον... καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην = Mc., xvi, 5; v. 57 φοβηθεῖσαι ἔφυγον = Mc., xvi, 8; v. 10 Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου est nommé seulement Mc., ii, 14 (en dehors de cela seulement. Luc., v, 27, 29 sans le nom d'Alphée). Une analogie de style enfin: le centurion est appelé κεντυρίων (Mc., xv,, 39. 44. 45).

Quant à l'évangile de saint Luc, ceux mêmes qui doutent qu'il ait été exploité par le pseudo-Pierre, comme M. Lods, avouent toutefois qu'il y a entre les deux documents nombre de traits communs. Voici les principaux : intervention d'Hérode dans le procès de J. C. (v. 1-5; Luc., xxiii, 7); le repentir du bon larron (v. 13-14; Luc., xxiii, 39-43). Chacune de ces rencontres, il est vrai, présente bien aussi quelque divergence. Il n'est pas besoin d'insister sur la différence profonde du rôle joué par Hérode dans saint Luc et dans l'Évangile de Pierre : les paroles du bon larron, malgré leur analogie même verbale, avec celles que rapporte saint Luc, sont adressées à la foule, et non à son compagnon d'infortune, comme dans notre évangile canonique. Mais nous avons déjà vu combien ce désaccord devient peu important pour nous dans le cas présent, lorsque nous nous mettons au point de vue que j'ai indiqué plus haut.

Ce qu'il importe de noter, c'est que les rencontres littérales, d'un si grand poids quand il s'agit d'établir le rapport direct et immédiat de deux documents entre eux, sont plus rares (cfr. Lejay, *art. cit.*, p. 73). Cependant elles ne font pas absolument défaut : outre celle que nous avons fait remarquer déjà dans les paroles du bon larron, « l'exclamation du peuple (v. 28 ἴδετε ὅτι πόσον δικαιός ἐστι) fait songer à celle du centurion dans saint Luc (xxiii, 47 ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν). L'expression « le sabbat luit (v. 5, 34) » est employée comme dans saint Luc (xxiii, 54) pour désigner le « commencement du sabbat (vendredi-soir) », M. Lods trouve que cela arrive dans un contexte tout différent. Mais les deux fois que la phrase se présente dans l'Évangile de Pierre, elle sert à appuyer l'idée que Jésus fut enseveli le soir du vendredi, précisé-

ment ce que dit saint Luc (XXIII, 54) quand il se sert de cette expression. Peut-être même faut-il voir une allusion à saint Luc, ou une réminiscence, au v. 25. (Luc., XXIII, 27-35 et 48). — On a même cru (1) trouver une tentative de conciliation entre Matthieu-Marc et Luc dans ce fait que l'apocryphe de Pierre parle d'un seul ange qui serait apparu aux femmes (v. 55; cfr. Mt., XXVIII, 2-5; Mrc., XVI, 5), mais de deux qui se seraient montrés aux soldats montant la garde (36, cfr. Luc., XXIV, 4). Mais la circonstance des deux anges n'est pas propre à saint Luc. On la retrouve avec plus d'insistance encore dans saint Jean. Il est donc impossible de déterminer avec certitude quel évangile le pseudo-Pierre pouvait avoir en vue. Du reste, il me semble assez difficile d'admettre ici une tentative de conciliation : elle serait faite d'une manière trop bizarre! Indépendamment de cela, il reste probable que le pseudo-Pierre a connu saint Luc; plusieurs arguments militent en faveur de cette connaissance, aucun ne l'exclut.

*
* *

Pour saint Jean, j'emprunte à M. Lejay, qui l'a prise dans Harnack, l'énumération des points communs : « 1° L'indication du jour du mois du supplice; 2° les mains percées; 3° l'expression λαχμὸν βαλλεῖν; 4° le récit des jambes non brisées; 5° la mention du jardin de Joseph; 6° l'importance attachée à Marie-Madeleine; 7° l'apparition de Jésus sur le lac de Génésareth; 8° la remarque sur les corps qui ne doivent pas rester sans sépulture après le coucher du soleil. Il y aurait lieu d'ajouter quelques rencontres verbales (p. e. E. P. v. 9 et Jean, XIX, 1) et l'épisode de la boisson offerte au Christ ».

Presque chacun de ces points communs a été mis en discussion par ceux qui, comme M. Lods, trouvent peu vraisemblable que le pseudo-Pierre puisse dépendre du quatrième évangile. La mort de Jésus est vraiment placée par l'E. P. au 14 Nisan : la phrase (πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων), ne peut avoir un autre sens. Il est également certain que saint Jean la place au même jour : l'hypothèse qu'il la mette au 15, et que cette année ce jour ne fût point *pascal* à cause du sabbat qui suivait aussitôt, se fait de jour en jour moins probable (2). Cependant M. Lods

(1) Lejay, *art. cit.*, p. 74-75.

(2) Le P. Cornély a défendu cette hypothèse dans sa *Historica et critica introductio in N. T. libros sacros*, t. III, p. 271. Mais aucun argument solide ne démontre le prétendu usage de transporter la *fête* pascale du 15 au 16 Nisan, lorsque le 15 tombait un vendredi. Le P. Knabenbauer (*Comm. in Mt.* II, p. 414) a même recueilli dans le Talmud plus d'un indice contraire. En outre, la tradition ecclésiastique est presque unanime à fixer au 14 Nisan la

a raison de dire que cette date du 14 Nisan pour la mort du Christ était traditionnelle dans l'ancienne Église, et que l'E. P. aurait très bien pu la puiser dans la tradition. Et il nous est d'autant plus difficile de prouver qu'elle dérive plutôt de l'évangile de saint Jean, que dans celui-ci il n'est pas dit formellement que Jésus Christ mourut la veille du premier jour des azymes, bien que cela résulte avec évidence de l'ensemble de la narration. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins un trait commun qui doit être compté avec les autres.

Les clous des mains (v. 21) pouvaient également être cités ici, observe encore M. Lods, sans que le pseudo-Pierre ait jamais lu saint Jean (xx, 25 et 27), parce que « tout le monde alors connaissait les détails du supplice de la croix » (p. 71). C'est vrai; il est toutefois curieux de voir que, lui aussi, comme saint Jean, rappelle seulement les clous des mains.

Je n'ai pas réussi à trouver dans saint Jean la phrase λαχμὸν βάλλειν dont parle M. Lejay : quant au fait de la division des vêtements (v. 12 où se rencontre dans l'E. P. la phrase en question), il est raconté d'une manière bien plus conforme à la narration synoptique (cfr. en particulier Marc, xv, 24) qu'à celle de saint Jean (xix, 23-24).

Le brisement des jambes est mentionné comme dans l'évangile de saint Jean (xix, 32-33) (E. P. 14). — Mais quant au larron, l'apocryphe de Pierre affirme précisément le contraire du quatrième évangéliste.

Le lieu de la sépulture est un jardin, κῆπος, dans les deux documents (v. 24 = Jean, xix, 41). Il est vrai que l'E. P. nous présente le jardin et le monument qui en fait partie comme propriété de Joseph, ce dont saint Jean ne parle pas (cfr. au contraire Mt., xxvii, 60) sans l'exclure. La raison qu'il assigne du choix de cet endroit pour la sépulture du Christ, « à cause de la préparation des Juifs, parce que le tombeau était proche » (xix, 42) implique, comme on l'a fait observer, celle qu'insinue saint Matthieu (xxvii, 60). Car « à quoi eût servi la proximité du sépulcre s'il n'eût pas appartenu à l'un des amis du Seigneur? Et ce fut assurément la circonstance que Joseph possédait ce sépulcre près de l'endroit du crucifiement qui fit naître chez lui l'idée de demander le corps de Jésus » (1).

Je ne vois pas que le pseudo-Pierre donne à Marie-Magdeleine (v. 50), dans l'histoire de la résurrection, une importance analogue à celle que lui attribue l'évangile de saint Jean où on la fait venir seule au

mort du Rédempteur. Aussi n'ai-je pu voir sans un grand étonnement le P. Knabenbauer (*ib.*) continuer à défendre l'opinion que Jésus soit mort le 15 Nisan et à supposer que ce jour n'était pas un jour de fête pour les Juifs.

(1) Godet, *Comm. sur l'évangile de saint Jean*, p. 604, t. III.

sépulcre (xx, 1), et où elle apparaît comme ayant été la première favorisée d'une apparition du Seigneur ressuscité (xx, 11 s.)

Une apparition au lac de Génésareth allait certainement suivre dans l'E. P. au v. 60 où s'arrête notre fragment; et cette apparition avait certainement une analogie avec saint Jean (c. xxi). M. Lods trouve que « seulement dans les trois lignes qui nous en restent, il y a déjà une contradiction avec l'évangéliste. Jean (xxi, 2) ne nomme ni André ni Lévi parmi les compagnons de Pierre; il est vrai qu'il y en a deux dont les noms ne sont pas donnés, mais l'un d'eux est certainement Jean (xxi, 7) ». Le savant auteur n'a pas remarqué que Jean est nommé au v. 2 comme fils de Zébédée et que par conséquent les deux disciples passés sous silence peuvent être André et Lévi, singulière coïncidence qui pourrait nous induire à croire que nous avons précisément dans l'E. P. (v. 60) le développement de Jean xxi, 2 : toutefois cette idée, quoique ingénieuse, ne laisserait pas d'être arbitraire.

La rencontre n'est pas parfaite même dans la remarque que les corps ne doivent pas rester sans sépulture après le coucher du soleil (v. 5, 15 = Jean, xix, 31). Car « dans l'Évangile de Pierre il s'agit de l'exécution d'un texte de loi (Dt., xxi, 22-23) applicable à tous les jours sans distinction, dans Jean simplement d'un motif de convenance, la crainte de souiller un sabbat particulièrement saint » (Lods, p. 71).

Je ne saurais embrasser l'opinion de M. Lejay pour ce qui regarde « l'épisode de la boisson offerte au Christ », puisqu'il semble supposer que saint Jean (xix, 29), soit le seul à nous parler de la boisson offerte au Christ déjà élevé sur la croix, tandis que les autres synoptiques en parlent également, et que l'on peut soutenir qu'ici l'E. P. dépend plutôt des synoptiques que de saint Jean à cause de l'omission du *sitio*.

Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est une coïncidence d'ordre, déjà relevée par d'autres entre l'E. P. 10-11 et Jean xix, 18-24. Elle est incomplète, elle aussi, et donne lieu à un rapprochement semblable avec saint Luc :

E. P.	Jean.	Luc.
Crucifiement de Jésus entre les malfaiteurs (v. 10).	Crucifiement de Jésus entre les malfaiteurs (v. 18).	Crucifiement (v. 23, 33).
Le titre de la croix (v. 11).	Le titre de la croix (v. 19).	Le titre (v. 38).
Le tirage au sort des vêtements (v. 12).	Le tirage au sort des vêtements (v. 23-24).	
Le bon larron (v. 13).	. . . . .	Le bon larron (v. 39-40).

J'aurai occasion de revenir sur l'esprit antijudaïque des deux docu-

ments. Je me contente pour le moment d'affirmer que je ne vois pas la possibilité d'en tirer une preuve de la dépendance du pseudo-Pierre par rapport au quatrième évangile. Dans l'un comme dans l'autre, cet antijudaïsme est un écho de l'esprit du temps où ils parurent.

Les analogies de style ne font pas défaut; mais, dit très bien M. Lods, « aucun de ces rapprochements n'est bien caractéristique ». On ne rencontre pas, dans notre apocryphe, cette terminologie toute propre au quatrième évangile. Un rapport de dépendance entre l'un et l'autre me semble probable, autant que pour les synoptiques; avec ceux-ci cependant, le pseudo-Pierre présente une affinité plus étroite. Souvenons-nous aussi que nous n'avons qu'un fragment, se rapportant à cette partie de la vie du Christ où la différence entre le quatrième évangile et les synoptiques est le moins saillante.

Somme toute, nous pouvons tirer les trois conclusions suivantes :

1° L'E. P. présente avec chacun de nos évangiles canoniques des ressemblances très caractéristiques de contenu et parfois (dans Matthieu surtout) de forme.

2° Celles-ci semblent trouver une explication beaucoup plus rationnelle et plus plausible dans une dépendance directe de l'E. P. vis-à-vis des évangiles canoniques que dans une simple dérivation de la tradition orale (1).

3° A côté des ressemblances se trouvent également des divergences plus ou moins saillantes et parfois même de vraies contradictions.

Si les résultats auxquels nous sommes arrivés, c'est-à-dire que le pseudo-Pierre a connu et même utilisé les évangiles canoniques, n'outrepassent point les limites de la probabilité, la faute en est au sujet que nous traitons, sujet où la probabilité paraît l'unique terme que l'on puisse atteindre, la certitude restant toujours un desideratum qu'il ne nous est est pas donné de réaliser.

IV.

Une fois démontrée, autant qu'il est possible de le faire, la dépendance du pseudo-Pierre vis-à-vis des évangiles canoniques; et après avoir également mis en lumière la liberté avec laquelle il traite des documents qu'il a dû connaître, il est tout naturel d'étudier le carac-

(1) « On peut incidenter sur la littéralité de tel ou tel emprunt; mais on ne saurait, je crois, méconnaître que le prétendu Pierre avait dans la tête l'histoire de la Passion et de la Résurrection, telle qu'elle se déduit de nos quatre évangélistes, telle qu'elle figure dans les récits que l'on en fait, par exemple, en chaire ou dans les histoires saintes. » (L. Duchesne, *Bull. crit.*, l. c.).

tère des modifications introduites par lui dans la narration canonique. Il ne s'agit pas ici de rejeter *à priori* ce qui contrarie celle-ci (ce qui est un devoir pour nous catholiques) ou ce qui lui est étranger; mais d'étudier tous ces éléments *à posteriori* afin d'en voir la nature et d'en déterminer, si c'est possible, l'origine. Cette étude objective ne sera pas inutile ; elle aura l'avantage de faire toujours mieux ressortir la supériorité des narrations canoniques et la haute sagesse qui a présidé à la formation du canon.

Ce qui nous frappe d'abord dans le récit du pseudo-Pierre, c'est l'absence de sens historique. Il aime beaucoup faire parler ses personnages, et cela contribue à la vivacité dramatique de la narration; mais il ne se fait pas scrupule de leur prêter des expressions impossibles. S. Luc fait parler le bon larron (XXIII, 41) : « nous sommes justement condamnés, parce que nous recevons ce que méritent nos méfaits, mais *lui* οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν »; tandis que le pseudo-Pierre ajoute à l'οὗτος l'expression σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων (v. 13). Il est encore plus étrange d'entendre Pilate se déclarer pur du sang du *fils de Dieu* (v. 46). Le même oubli de la condition de ceux qui parlent se retrouve au v. 48. On met encore au nombre des méprises historiques l'appellation de *dimanche* donnée au premier jour de la semaine : c'est en effet un anachronisme dans un livre que l'on veut faire passer comme écrit aux temps de N. S. — Je crois voir aussi, à la fin du fragment (v. 58-60) une singulière ignorance de la topographie de la Palestine. Simon Pierre et ses compagnons sont dits prendre leurs filets et aller de Jérusalem (d'où rien ne fait supposer qu'ils soient partis ; le contraire semble même résulter de l'opposition des versets 58 et 59) à la mer, comme si la mer ne se trouvait qu'à une très petite distance de la Ville Sainte. Peut-être y a-t-il encore dans ce passage un anachronisme. L'ἦν qui commence le verset 58 rend probable que l'auteur a voulu indiquer le temps du fait raconté antérieurement. Dans ce cas on considérerait le jour même de la Résurrection du Christ comme le dernier jour des azymes : on transporterait, en d'autres termes, à l'époque de Jésus, un usage en vigueur à l'époque où vivait notre auteur, quand la Pâque finissait le dimanche. Cette explication se trouverait confirmée par le v. 27 où Pierre dit de lui et de ses compagnons qu'ils ont jeûné jusqu'au sabbat. C'était précisément l'usage de bien des Églises par rapport au jeûne. On le finissait le samedi soir, anticipant ainsi sur la fête du lendemain qui était un dimanche. — Cette hypothèse, avancée d'abord par M. Lods, a reçu l'approbation de Zahn, de Lejay et d'autres. Mais on ne peut pas la dire absolument certaine. Il reste toujours possible que le dernier jour des azymes (v. 58) soit le 21 Nisan.

Parmi les traits qui appartiennent en propre à notre Évangile, il y en a bien peu que l'on puisse admettre comme historiques. En voici la liste, encore trop longue, dressée par M. Lods : « On peut admettre, par exemple, avec l'Évangile de Pierre, que Joseph était l'ami de Pilate en même temps que du Seigneur (ce qui pourrait n'être qu'une induction sur le fait de la pétition du corps du Christ adressée par lui au gouverneur romain) ; que Jésus a été par dérision assis sur un trône par ses bourreaux (cela ne dériverait-il pas de Jean XIX, 13-14, ou ne serait-ce pas une simple amplification des outrages faits au Christ rapportés par les évang. canoniques?) ; — que les Juifs craignaient de violer la loi s'ils laissaient le soleil se coucher sur un crucifié, — que le lieu de la sépulture de Jésus s'appelait jardin de Joseph (n'y a-t-il pas, ici, combinaison de Matth. XXVII, 60 avec Jean XIX, 41?) ; — que les disciples étaient recherchés par les autorités juives (ce qui peut avoir quelque rapport, écrit M. Loisy (1), avec la parole reprochée à Jésus, Matth. XXVI, 61 ; cfr. Act. VI, 14 : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours) ; — que les femmes n'osèrent pas, le jour même, rendre les devoirs funèbres à leur maître, et, ce qui serait plus important , puisque cela s'accorderait en un sens avec le témoignage de Paul (I Cor., XV, 5), que le Ressuscité apparaît d'abord à Pierre (en même temps toutefois qu'à d'autres apôtres). — Cette liste, comme on le voit par les observations que nous y avons intercalées, doit être réduite. Aussi, on ne peut que souscrire doublement à la conclusion de M. Lods. « Ces détails ont leur prix ; mais ce ne sont que des détails : le nouveau document, dans son ensemble, nous instruit beaucoup moins sur l'histoire de Jésus que sur l'état de corruption où en était arrivée la tradition à l'époque où il fut écrit. » Voilà un point sur lequel il n'est peut-être pas inutile d'insister. L'Év. de Pierre prouve clairement que dès les premiers siècles s'établirent ce que j'appellerais volontiers des courants traditionnels, ramassis de souvenirs obscurs et altérés, semblables à ces fleuves où viennent se jeter et se confondre des eaux de propriétés diverses ; que le Christ dut devenir bien vite le centre de cycles légendaires, de récits fabuleux, où l'invention se mêlait à doses inégales à la réalité historique élaborée par l'imagination populaire, qui se plaît à amplifier.

De fait, l'E. P. nous offre, en plusieurs endroits, un sensible développement de la pure tradition déjà fixée dans nos évangiles canoniques. C'est ce qu'a très bien mis en lumière M. Sabatier. A ce sujet, la mise des gardes au tombeau est très caractéristique. Au lieu de quelques

(1) *Ens. bibl.*, l. c., p. 58.

soldats, Pilate donne un centurion, c'est-à-dire une cohorte ou une demi-cohorte. Les *Acta Pilati,* que notre fragment rejoint ici, disent cinq cents soldats (Tischendorf., *Ev. apocr.*, *Acta Pilati,* græce, B. XII). — On indique le nom du centurion que Pilate désigne pour garder le tombeau. Ce n'est pas Joseph qui met la pierre à l'entrée du sépulcre, comme dans saint Matthieu (XXVII, 60) et dans S. Marc (XV, 46); ce sont les soldats romains avec les prêtres et les scribes et tous les assistants. L'amplification a pour but de montrer combien la pierre était lourde. Les sept sceaux qu'on y met appartiennent en propre à notre auteur (cf. Matth., XXVII, 66); de même l'affluence des curieux, le samedi matin, pour voir le sépulcre avec la grosse pierre et les sceaux.

« Les évangiles canoniques n'ont pas raconté comment s'est opérée la résurrection du Sauveur. Personne n'avait vu Jésus sortir du tombeau, et par conséquent la tradition apostolique était muette sur ce point. La légende a voulu combler cette lacune. L'Évangile de Pierre nous décrit la résurrection (dont il fait en même temps une ascension docétiste), mais avec des traits empruntés pour la plupart aux traditions des Synoptiques touchant l'apparition d'un ou de deux anges aux saintes femmes qui allèrent au sépulcre le dimanche matin... » (1).

Sous ces additions, amplifications ou modifications, auxquelles on pourrait en ajouter bien d'autres, perce un esprit tendancieux. Il y a d'abord la tendance à garantir toujours mieux les faits surnaturels. Tandis que dans nos évangiles canoniques les gardes seuls assistent à la résurrection, dans l'E. P. les Juifs y sont aussi (v. 38). Le tombeau scellé, comme nous l'avons vu tout à l'heure, tout le monde est venu le voir (v. 34). Pour la même raison, il met sur les lèvres des ennemis du Christ des témoignages en sa faveur et en faveur de ses doctrines. « Les Juifs, les anciens et les prêtres prévoient que le meurtre de Jésus amènera « la fin de Jérusalem » (v. 25); ils font en toute naïveté l'aveu de leur culpabilité (v. 25, 48) et la proclameraient tout haut, s'ils n'avaient peur du peuple (v. 48, cfr. 29). (Lods, p. 76).

Une autre cause d'altérations se trouve dans l'esprit profondément antisémite du pseudo-Pierre. Non seulement il parle des Juifs comme leur étant étranger, mais il tend à accentuer leur faute dans le déicide commis. C'est dans ce sens qu'il renchérit sur le lavement des mains de Pilate raconté également par saint Matthieu : l'E. P. ajoute à la narration de celui-ci que les Juifs se refusent à accomplir l'acte symbolique par lequel le juge romain croit s'exonérer de toute responsabilité. L'intervention d'Hérode, touchée par saint Luc, est également modifiée,

(1) Loisy, *l. c.*, p. 59.

puisque c'est lui qui, dans l'apocryphe, prononce la condamnation du Christ (vv. 2 et 5). Le témoignage du bon larron leur est adressé (v. 13), mais inutilement, puisqu'ils accumulent les péchés sur leur tête (v. 17). Ils nous apparaissent encore bien plus coupables lorsqu'ils s'étudient à faire passer sous silence la résurrection du Christ, prompts même à la nier, eux qui en ont été les spectateurs. Toutefois, l'anti-judaïsme de notre auteur semble subir quelques éclipses. Nous sommes étonnés, par exemple, de voir que dans l'E. P. c'est Pilate qui impose silence aux gardes, tandis que dans saint Matthieu, ce sont les Juifs. Mais cela doit être la conséquence d'un autre détail, je veux dire de la garde du sépulcre confiée non seulement aux gardiens du temple (comme dans saint Matthieu, XXVII, 65-66), mais encore aux soldats romains dépendant de Pilate. Du reste, ce sont les Juifs qui supplient Pilate d'ordonner le silence.

Nous avons déjà examiné ailleurs si et en quelle mesure le récit du pseudo-Pierre a pu être influencé par des opinions dogmatiques. Ce que nous avons laissé entendre également, c'est que l'imagination de notre auteur ou du peuple dont il a pu enregistrer certaines traditions, doit être aussi considérée comme une des sources du pseudo-évangile. « Le caractère essentiel du genre (apocryphe), écrit M. Lejay, est le romanesque. Quelque opinion philosophique que l'on professe au sujet des miracles évangéliques, on ne peut nier que le merveilleux n'en soit grave. Le merveilleux des apocryphes est amusant; ce n'est plus du miracle, c'est du prodige et de la féerie. On n'a qu'à se reporter au récit de la résurrection pour s'en convaincre. La « croix qui parle » est une fantaisie d'imagination comme on en trouve dans les évangiles de l'enfance. Ce trait relève peut-être du folk-lore, ainsi que « la croix qui marche » et que « la pierre qui vire » à la porte du sépulcre. Il n'y a pas à chercher là un renseignement traditionnel d'une valeur quelconque; ces légendes font partie de la mythologie universelle. On ne saurait donc admirer « une sobriété de bon aloi » dans l'omission des résurrections et des apparitions de morts, rapportées par saint Matthieu au moment où le Christ expire » (1).

Ainsi, notre évangile tient le milieu entre les évangiles canoniques et les apocryphes *pur sang*. Cela peut nous aider à en déterminer l'époque. Il n'est pas nécessaire d'affirmer qu'il ait connu et employé les quatre évangiles canoniques, pour conclure qu'il leur est postérieur; le caractère de la narration qu'il contient suffit pour cela. Car elle suppose absolument une tradition plus développée. Cette conclusion est

(1) Lejay, *l. c.*, p. 80-81.

confirmée par les tendances apologétiques et antisémitiques de l'auteur. La division et même l'hostilité contre les juifs a dû s'accentuer toujours de plus en plus dans les documents chrétiens, à mesure que le temps s'écoulait sans que la nouvelle foi réussît à s'implanter parmi eux. Le quatrième évangile, dernier en date, est bien plus sévère à leur égard que les Synoptiques. Notre Évangile est, à son tour, plus sévère que celui de saint Jean. De même, au fur et à mesure que les événements prodigieux de la mort et de la résurrection du Christ s'éloignaient, le besoin d'en garantir la vérité se faisait sentir davantage. Nous avons donc un terme chronologique *post quem* de l'origine de notre apocryphe. La connaissance qu'en a eue saint Justin nous fournit le terme *ante quem*. Il doit être antérieur à l'année 150 : sa date de composition vient ainsi se placer dans la première moitié du deuxième siècle. C'est précisément l'époque moyenne entre les évangiles canoniques et les purs apocryphes.

Mais où, et dans quel milieu fut-il composé? La question géographique n'offre pas grand intérêt. Un évangile qui parle comme le nôtre du temple de Jérusalem, qui semble supposer la Ville Sainte assez voisine de la mer, s'est évidemment formé en dehors de la Palestine. On a pensé à la Syrie, parce qu'il a été lu dans le diocèse d'Antioche, parce que saint Justin était originaire de Syrie et qu'Origène a été à Antioche, parce que le nom de Petronius était connu dans cette région gouvernée de l'an 39 à 42 par un proconsul de ce nom. C'est encore une simple hypothèse, mais il ne vaut pas la peine d'en faire d'autres.

Ce qu'il importe plus de savoir, c'est le milieu dans lequel l'ouvrage s'est produit. Il y a à ce sujet deux opinions : MM. Lods et Sabatier parlent volontiers de la *grande Église* où notre Évangile aurait pu naître dans un temps où le dogme christologique n'était pas encore très rigoureux, où le canon n'était pas entièrement fixé. M. Lejay, au contraire, pense que nous nous trouvons en présence d'un travail de quelque secte gnostique, purifié ensuite dans la forme qu'il a présentement. Nous laissons de côté cette hypothèse déjà discutée ailleurs. Notre Évangile ne semble guère différer de celui qui attira la vigilance pastorale de Sérapion ; la nécessité de supposer un remaniement quelconque n'est pas démontrée. En tout cas, nous devons raisonner sur ce qui nous est resté, et non sur une forme possible que nous ne connaissons pas. — Les deux opinions ont cela de commun : elles s'appuient toutes deux sur l'extraordinaire liberté de penser et d'écrire propre à notre auteur, liberté incompatible avec nos idées catholiques sur le Christ et le canon des Écritures. Or, puisque M. Lejay est justement convaincu que ces idées circulaient dans la *grande Église* du deuxième siècle comme dans la nôtre du dix-neuvième

siècle, il rejette l'hypothèse que l'E. P. ait pu se former dans son sein. Au contraire, MM. Lods et Sabatier, ne partageant pas la conviction de M. Lejay sur la stabilité dogmatique de l'Église, ne voient aucun inconvénient qu'au deuxième siècle elle ait laissé écrire un Évangile qui, quelque temps après, ou n'aurait pu être écrit, ou à peine écrit aurait été condamné. Peut-être même tirent-ils de l'origine de l'E. P. dans la grande Église un argument en faveur des idées qu'ils professent sur son état dogmatique et scripturaire.

Entre ces deux extrémités, il doit y avoir lieu à quelque adoucissement. Nous avons vu que notre Évangile ne trahit aucune idée formellement hérétique, qui ne puisse même se prêter à quelque explication suffisamment orthodoxe; qu'il use à l'égard des évangiles canoniques d'une liberté étrange, il est vrai, mais conciliable avec la connaissance et le respect de ceux-ci, dans un milieu ingénu et ignorant. Aux époques plus chrétiennes du moyen âge ont pu fleurir des légendes qu'il serait bien difficile de mettre d'accord avec l'histoire canonique. Or M. Lejay l'a très bien vu et mieux dit encore, « en dehors des « grandes Églises » comme celle d'Antioche, il existait d'humbles communautés, où la foi n'était pas toujours guidée par une tradition très sûre; où, sans tomber dans l'hérésie, surtout en croyant rester dans l'orthodoxie, on s'abandonnait à des spéculations et à des rêves contraires ou peu conformes à l'enseignement des grandes Églises. Que dans de tels milieux, des livres comme l'Évangile de Pierre aient pu être accueillis, rien de plus naturel; l'exemple de Rhosos le prouve; encore les choses ne passèrent-elles pas sans protestation. Voilà dans quelle mesure on pourrait dire que cet apocryphe est une œuvre écrite dans la grande Église (1). »

Cette hypothèse me semble la plus probable. Elle explique le caractère suffisamment orthodoxe du livre, plus orthodoxe certainement qu'il ne l'eût été s'il fût sorti de mains hérétiques; elle explique aussi l'usage qu'en ont fait saint Justin et Origène sans le regarder comme hérétique, ou tout au moins sans lui infliger cette tache. Et encore si ces deux illustres Pères, saint Justin surtout, l'ont connu, il faut admettre que l'Église où il prit naissance ne devait pas être trop humble et trop ignorée.

V.

Pour être complet, il me reste à examiner rapidement les rapports que peut avoir l'E. P. avec d'autres documents de l'antiquité chré-

(1) *Rev. des études grecques*, avril-juin 1893, p. 270.

tienne. Nous connaissons présentement cinq écrits qui légitimement ou non portent le nom de Pierre : Ier et IIe Épître, Évangile, Apocalypse, Kérugma.

Ce n'est point ici le lieu de discuter les rapports mutuels qu'ils peuvent avoir entre eux, malgré l'intérêt et l'utilité que pourrait avoir une telle discussion. Mais j'examinerai rapidement les relations qui existent entre notre fragment évangélique et la Ia Petri.

Celle-ci est certainement le seul écrit du N. T. où soit rappelée la descente du Christ *ad inferos*, à laquelle fait allusion l'apocryphe (v. 41-42). Et non seulement ces deux documents sont seuls à la rappeler, mais ils la présentent aussi l'un et l'autre sous la même forme d'un κήρυγμα du Christ à ces esprits : ἐν ᾧ (πνεύματι) καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν (Ia P., III, 19). καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι : ναί (E. P., 41-42). — L'autre rapprochement n'offre pas la même évidence. L'évangile de la Didascalie qui est *probablement*, comme nous le verrons bientôt, l'Évangile même de Pierre, cite, comme parole du Seigneur, la même sentence ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, — que nous lisons dans Ia P. IV, 8 : ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. — Même en acceptant cette seconde rencontre qui n'est pas improbable, on ne peut encore rien établir de certain sur le rapport des deux documents. Du reste, alors que l'on jugerait ces deux points de contact bien suffisants à démontrer un rapport mutuel entre eux, on ne saurait raisonnablement affirmer la dépendance directe de notre fragment historique, à l'égard d'un écrit presque exclusivement didactique comme la Ia Petri.

Mais ce rapport mutuel est loin d'être certain. La dépendance d'une même source écrite et même orale n'a rien, ici, d'invraisemblable, puisque la descente du Christ aux enfers est un de ces faits que nous trouvons consignés dans l'*Apostolicum*, et des paroles de Jésus comme celles-ci : « la charité couvre une multitude de délits », pouvaient très bien circuler sur la bouche des fidèles. Une solution complète du problème, si elle est possible, ne nous sera fournie que par l'examen complet des rapports qui existent entre les écrits pseudo-épigraphes de Pierre et ses deux lettres.

MM. Harnack (p. 45 ss.) et Lods ont indiqué d'autres traces de l'Évangile de Pierre dans l'ancienne littérature chrétienne.

M. Resch avait déjà solidement établi qu'un évangile apocryphe spécial était employé dans la Didascalie, œuvre que nous ne possédons qu'en syriaque, servant de base aux six premiers livres des constitutions apostoliques et appartenant ou à la première moitié (Harnack) ou au premier quart (Funk) du troisième siècle. M. Harnack a

soupçonné, grâce à de nombreux rapprochements qu'il sut entrevoir (*op. cit.* p. 42-44), que cet évangile était celui de Pierre, et ce soupçon s'est changé en certitude devant le passage suivant : ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι. Ces dernières paroles ont une ressemblance vraiment frappante avec notre Évangile où (v. 2. 3) on attribue à Hérode la condamnation de Jésus. On peut en outre faire remarquer que la parole κριτής ne se rencontre pas dans le récit de la Passion de nos évangiles canoniques, mais bien dans l'E. P. v. 1 ; que nous avons de nouveau ici, v. 2, dans νίψασθαι une rencontre du νιψάμενος de la Didascalie. L'identification de l'évangile apocryphe exploité par la Didascalie avec l'E. P. est chose indubitable (zweifellos) pour M. Harnack. M. Duchesne ne se contente pas d'accepter simplement la conclusion du savant allemand, mais il y ajoute, selon son habitude, un argument nouveau et suggestif. Voici ses propres paroles : « L'évangéliste de la Didascalie nous présente une chronologie assez étrange. Selon lui, N.-S. fut arrêté, non le jeudi soir, mais le mardi soir. C'est le mardi que les Juifs, par une erreur de calcul, avaient célébré la Pâque ; du mardi soir jusqu'au vendredi, le Christ fut conduit d'une prison à une autre, mais demeura séparé de ses disciples. Le fragment de l'Évangile de Pierre, qui s'ouvre dans le récit de ce qui se passa le vendredi, ne contient pas ces indications précises; mais il termine le récit de la Passion par cette réflexion de l'auteur « moi et mes compagnons, désolés, le cœur percé de douleur, nous nous tenions cachés, car les Juifs nous recherchaient comme des malfaiteurs décidés à mettre le feu au temple. Pendant que toutes ces choses se passaient, nous jeûnions, assis dans le deuil et les larmes, nuit et jour, jusqu'au sabbat ». Ceci suppose, je crois, une séparation plus longue que celle que marque le récit canonique, d'après lequel les apôtres mangèrent le jeudi soir avec leur maître, et ne le quittèrent que dans la nuit. Dans ces conditions, c'est-à-dire dans les conditions historiques, l'expression « nous jeûnions nuit et jour jusqu'au sabbat » ne serait guère naturelle. Il faut remarquer, en outre, que, vers la fin du fragment, après avoir dit que les saintes femmes, effrayées par l'ange qu'elles avaient vu au tombeau, prirent la fuite, et avant de parler des apparitions du Christ à ses apôtres, le pseudo-Pierre s'exprime ainsi : « On était au dernier jour des azymes, et beaucoup de gens s'en retournaient chez eux, la fête étant finie ». Voilà encore une donnée

qui ne cadre pas avec la chronologie reçue, qui s'accorde au contraire avec celle de la Didascalie (1). »

M. Lods, qui ignore l'article de M. Duchesne, ou n'en tient aucun compte, croit à une *relation intime* entre les deux documents (p. 82), tandis que M. Loisy juge l'*identité* probable. Nous avons déjà eu l'occasion de voir que ce n'est point là une question oiseuse, puisqu'il en dépend un élément nouveau pour le problème des rapports de notre apocryphe avec la première épître de Pierre. Au fond, on peut dire que rien n'est inutile de tout ce qui concerne cette vieille littérature chrétienne : des faits, insignifiants en apparence, prennent souvent, unis à d'autres, une importance inattendue.

Lorsque, comme de récentes annonces nous le font espérer, la version curétonienne sera mieux connue, on pourra encore utiliser un point de contact assez faible que semble offrir dès à présent, avec le v. 25 de l'E. P., un passage (au lieu de Luc, XXIII, 48) ainsi reconstitué par M. Baethgen (2) : καὶ πάντες οἱ συμπαραγένομενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν· τί γεγονεν; οὐαὶ ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Le codex sangermanense (g.) se rapproche encore davantage de notre fragment : *dicentes : Væ nobis, quæ facta sunt hodie propter peccata nostra, appropinquavit enim desolatio Hierusalem.*

Si l'on pense à l'importance qu'a le Diatessaron de Tatien dans l'histoire du canon de l'Église syriaque, il n'est pas sans intérêt de recueillir les faibles traces qu'il peut nous offrir de l'E. P. C'est encore un écho de ce même verset 25. Dans le Commentaire de saint Ephrem sur le Diatessaron (Mosinger, p. 236) on lit : *tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat excidium urbis suæ advenisse. Venerunt, ait, iudicia dirutionis Hierosolymorum.* A ce passage, signalé la première fois par M. Robinson (3), M. Lods en ajoute un autre qui s'en rapproche, de la doctrine d'Addaï (Lagarde. *R. J. T. syr.*, 1856, 32 ss.), où est employé le Diatessaron : *Unless those who crucified Him had known that He was the son of God, they would not have had to proclaim the desolation of their city, nor would they have brought down Woe! upon themselves.*

Tout considéré, la nouvelle découverte n'a peut-être pas une importance exactement proportionnée au grand bruit qu'elle a occasionné, à l'abondance d'études qu'on lui a consacrées. Elle ne manque

(1) L. Duchesne, *l. c.*, p. 104.
(2) *Der griechische Text des Cureton'schen Syrers wiederhergestellt.*
(3) *The gospel according to Peter, and the Revelation of Peter*, London, 1892, p. 22 s.

cependant pas d'utilité. — Elle nous apprend très peu sur l'histoire du canon. Les conclusions négatives qu'on en a voulu déduire, c'est-à-dire que nos quatre évangiles n'étaient point reconnus au deuxième siècle comme canoniques et divins, ne peuvent résister à la critique. Il n'en est pas moins vrai, toutefois, qu'avec ce seul fragment en main, il nous serait impossible d'établir le contraire. Ce qu'il convient de relever, c'est que notre apocryphe est un témoin qui vient s'ajouter aux autres pour déposer que, durant la première moitié du deuxième siècle, nos quatre évangiles existaient et qu'ils étaient communément connus. — L'histoire des dogmes n'y gagne pas grand'-chose non plus, puisqu'il ne contient aucun système hérétique, ni aucune vérité dogmatique que l'on ne rencontre dans quelque autre écrit canonique. Seule la descente du Christ aux enfers nous y apparaît comme faisant déjà partie du domaine de la croyance commune dans un temps très reculé. — L'E. P. n'ajoute rien d'important à la connaissance historique du Sauveur. Il nous ferait plutôt désespérer, une fois encore, de jamais rien trouver, en dehors de la tradition canonique scellée de main divine dans nos quatre évangiles, qui puisse satisfaire notre curiosité cependant si naturelle et si légitime. — Le côté plus instructif de ce nouvel évangile est sans aucun doute sa méthode et ses critères historiques, en un mot sa manière de composer. Celle-ci, comparée avec celle des évangiles canoniques, en atteste merveilleusement la supériorité. Considérée en elle-même, elle est la précieuse révélation de toute une activité littéraire qui vient prendre place entre celle des temps apostoliques (représentée par les évangiles canoniques) et celle de l'époque entièrement légendaire dont nous avons des échantillons dans les évangiles apocryphes connus jusqu'à présent. Nous surprenons la première évolution légendaire de l'histoire évangélique. Nous apprenons en même temps et de mieux en mieux avec quelle extraordinaire largesse de critères on écrivait l'histoire à une époque si différente de la nôtre. Les habitudes littéraires, depuis les premiers siècles jusqu'à nous, ont profondément changé : mais lorsqu'il s'agit d'évaluer, de juger un de ces très anciens documents, alors même qu'ils ont été composés dans l'atmosphère divine de l'inspiration, le plus difficile pour nous et à la fois le plus important, est de nous reporter aux procédés littéraires de ce temps, d'oublier autant que possible les nôtres. Je ne serais pas mécontent de mon travail, si j'avais réussi à convaincre pratiquement de cette vérité quelqu'un de mes lecteurs.

J.-B. Semeria,
Barnabite.

Rome, le 14 avril 1894.

NÉHÉMIE ET ESDRAS.

« Néhémie et Esdras » : c'est le titre d'un mémoire de M. l'abbé van Hoonacker (1), professeur d'exégèse à l'Université de Louvain. Ce titre seul était une révolution, et l'auteur avait à peine besoin d'ajouter : nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration. En effet on avait coutume de dire « Esdras et Néhémie ».

Je ne vois pas que ce travail extrêmement distingué ait attiré beaucoup l'attention des exégètes catholiques en France : le cours d'Écriture sainte de M. Fillion en est encore à « Esdras et Néhémie ». Cependant ce point historique a son importance : c'est ce qui nous a décidé, après avoir dit quelques mots de la genèse de la question, à exposer le système du savant professeur pour y adhérer avec quelques graves modifications.

I. — GENÈSE DE LA QUESTION.

A ne consulter que la Bible, Néhémie n'aurait jamais dû perdre son rang. L'ancienne tradition juive, celle du moins qui est consignée dans les livres canoniques, donnait à Néhémie une place parmi les grands hommes d'Israël et se taisait sur Esdras. Néhémie était le restaurateur « qui releva les murs abattus et fit tenir les portes et leurs battants, qui releva nos demeures ». (Eccli., XLIX, 15). Mais ce n'était pas seulement l'homme politique dont on vénérait le souvenir. Tandis que nous entendons constamment parler du *canon d'Esdras*, à s'en tenir à la Bible, il faudrait dire plutôt le canon de Néhémie : c'est lui qui construisit une bibliothèque et des archives (2).

(1) Louvain, Istas, 1890. — Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès Ier, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II. Réponse à un mémoire de A. Kuenen, par A. van Hoonacker, professeur à l'Université de Louvain, Gand et Leipsig, Engelcke, 1892.

(2) *Inferebantur autem in descriptionibus, et commentariis Nehemiæ hæc eadem et ut construens bibliothecam congregavit de regionibus libros, et prophetas, et David, et epistolas regum, et de donariis.* (II Maech., II, 13). Inutile de faire remarquer que ce texte est beaucoup plus précis que I Esdr., VII, 6, que l'on cite ordinairement pour appuyer la tradition du canon d'Esdras. La vraie source de cette tradition relativement à Esdras c'est le IVe livre d'Esdras (apocryphe), ch. XVI.

Avec le temps, tout change. La personnalité de Néhémie reste enveloppée de la gloire modeste d'un bon patriote craignant Dieu; Esdras devient le restaurateur du culte, un second Moïse, on lui attribue la publication, quelques-uns même la rédaction du Pentateuque, oublié de tous, à l'exception du scribe hors pair; Mahomet reproche aux Juifs d'honorer Esdras du titre de Fils de Dieu : peut-être quelques-uns en étaient-ils venus là.

Quelques Pères, trompés par des livres apocryphes, ont suivi trop simplement les rêveries rabbiniques et contribué à grandir jusqu'à l'exagération le rôle d'Esdras dans la tradition chrétienne.

Toute erreur est un mal, mais l'événement a montré que cette erreur était particulièrement dangereuse. L'école la plus avancée, au sein même du rationalisme, celle de Graf, Reuss, Wellhausen, admise en partie par MM. Renan, Maspero, Perrot et Chipiez, qui l'ont rendue populaire en France, s'est plue à grandir encore le rôle et la personne d'Esdras. Il n'y a pas à s'y tromper, Esdras est bien l'auteur d'une bonne partie du Pentateuque, le code sacerdotal; il l'a imposé à la nation comme l'œuvre de Moïse; et si le judaïsme s'est formé tout entier d'après le mosaïsme, c'est à Esdras que revient en réalité l'honneur de cette création originale.

Cette gloire n'était pas de très bon aloi, puisqu'on mêlait aux éloges une forte suspicion de supercherie : en tous cas, elle était usurpée; aussi une réaction s'est produite, qui devait même dépouiller Esdras d'une partie de son ancien prestige.

M. Halévy a commencé cette réaction; on ne s'étonnera pas qu'elle ait été vigoureusement poussée. Esdras est tellement diminué dans cette étude que son portrait ressemble à une charge (1) : « Ce qui est raconté d'Esdras après son arrivée en Terre Sainte, fait encore moins supposer en lui le caractère d'initiative, propre aux réformateurs. La seule action de quelque portée qu'on lui attribue, la tentative de faire cesser les mariages avec les païens, n'est due qu'à la suggestion des chefs rapatriés... La part que prit Esdras dans la réforme sus indiquée est d'ailleurs plutôt passive qu'active. Ses actes de contrition, ses cris et ses pleurs au milieu de la foule assemblée devant le temple, attestent on ne peut mieux un manque total d'esprit de résolution. On sent à chaque pas que le temps des prophètes était déjà loin...

« Cette force d'âme que donnent les grandes convictions, cet esprit d'initiative hardie qui défie tous les obstacles, cette parole mâle et

(1) *Mélanges*, 1883, p. 102 s.

vigoureuse qui sait ébranler les cœurs oublieux de leurs devoirs, font totalement défaut à Esdras, qui procède par voie d'édification et d'attendrissement. Ses airs contrits, ses traits défaits par le jeûne, ses objurgations renouvelées sans cesse, qui comptent autant sur la compassion de ses auditeurs que sur leurs convictions, voilà les moyens qu'Esdras met en œuvre pour ébranler la résistance du peuple. Un pharisien du temps de Jésus, que dis-je? un rabbin du moyen âge n'aurait pas agi autrement ».

Certes ces traits sont vifs, trop vifs, et je m'étonne de l'adhésion de M. Van Hoonacker : « on ne saurait contester la fidélité de ce portrait » (p. 85).

Le moindre écart du crayon peut donner à la plus noble physionomie un air de caricature, et c'est un peu le cas ici.

En revanche, sur le terrain des faits, l'argumentation de M. Halévy est inébranlable.

« Dans cette grande réforme qui assura l'existence du culte juif, Esdras ne joue aucun rôle indépendant. Autrefois soumis aux chefs, il est maintenant satellite inséparable de Néhémie et ne fait jamais rien sans être autorisé par lui. A l'occasion de la grande assemblée du 1er du septième mois, Esdras attend modestement qu'on l'y invite pour apporter le livre de la loi. Et qu'y lit-il? Est-ce le nouveau code sacerdotal connu de lui seul? L'histoire n'a point cru devoir l'indiquer, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers, et qu'ils n'y avaient remarqué rien d'insolite » (p. 104 des *Mélanges*). Wellhausen avait argué de l'expression du roi de Perse à Esdras, *la loi qui est dans ta main*, (Esdr., VII, 14) que cette loi était donc *sa propriété particulière*. M. Halévy raille agréablement cette argumentation, « rappelant le plus mauvais côté de la subtilité rabbinique », et ne considère ces paroles que comme un compliment du Grand Roi : « Fais les choses d'après la loi divine ou d'après la science divine que tu possèdes si bien ». Or un *exégète* n'est pas un *rédacteur*.

On voit que les coups portés avec tant de vigueur contre l'école hypercritique frappaient d'abord sur Esdras, et que sa personnalité sortait du débat non moins maltraitée que Wellhausen lui-même. Cependant M. Halévy reconnaissait une véritable difficulté dans le récit du livre d'Esdras, sur la mission confiée par le roi de Perse au célèbre scribe. Il en venait, tombant lui-même dans le défaut qu'il reproche à ses adversaires, — le choix arbitraire des sources

— à suspecter le caractère historique de ce récit (I Esd., VII et s.).

Il était réservé à M. van Hoonacker de trouver la solution de ce problème.

Des deux livres connus dans nos Bibles comme Esdras premier et Esdras second, le premier porte en hébreu le nom d'Esdras et le second celui de Néhémie. Tous les exégètes catholiques sont d'accord pour considérer les titres de l'hébreu comme une indication du vrai nom des auteurs; nous dirons donc : livre d'Esdras et livre de Néhémie.

Le premier livre d'Esdras raconte les origines de la restauration; il traite de la construction du Temple par Zorobabel avec une longue parenthèse sur les obstacles qu'opposèrent aux Juifs leurs ennemis, les Samaritains, au cours de plusieurs règnes de rois de Perse nommés (Esdr., IV, 6-23).

A partir du chap. VII, il est question, jusqu'à la fin, de la mission que reçut Esdras d'Artaxerxès, roi de Perse, en la septième année de son règne. Esdras vient à Jérusalem avec une nombreuse colonie et fait prévaloir *la loi* dans la question des mariages mixtes.

Le livre de Néhémie expose que la vingtième année d'Artaxerxès, son échanson Néhémie, investi de l'autorité publique, vint relever les murs de Jérusalem et restaurer la communauté qui végétait depuis le retour de la captivité.

L'opinion traditionnelle, considérant la place que le récit de ces faits occupe dans la Bible, croit que l'ordre des faits est le même que l'ordre des documents; *elle ne reconnaît donc ici qu'un seul Artaxerxès et enseigne qu'Esdras vint à Jérusalem treize ans avant Néhémie.*

Ce laps de temps est précisément considéré par l'école avancée comme nécessaire à l'éclosion du code sacerdotal. Voici les paroles de M. Maspero (1) : « Ces années de retraite et d'impuissance ne furent pas perdues pour lui (Ezrâ). Si instruit qu'il fût des choses de la religion, il avait besoin de séjourner longtemps à Jérusalem avant d'apprécier exactement les aspirations et l'état d'esprit de la nation. Le livre de la loi qui était dans sa main à Babylone était évidemment loin de répondre aux nécessités de la situation en Judée; il ne pouvait d'ailleurs l'introduire sans la coopération des prêtres du temple, et le temps seul était capable de la lui assurer ».

Au contraire, cette arrivée d'Esdras avec de pleins pouvoirs, travaillant à la réforme si difficile des mariages mixtes, treize ans avant Néhémie, contrarie M. Halévy par le rôle important qu'elle reconnaît

(1) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1886, p. 689.

à Esdras, qui serait en quelque manière l'initiateur de Néhémie. Nous avons déjà vu qu'il en suspecte le caractère historique. Mais c'est trancher le nœud, tandis que van Hoonacker le délie de la manière la plus heureuse : il s'agit dans la Bible de deux Artaxerxès, d'Artaxerxès Ier et d'Artaxerxès II ; Néhémie est revenu en la vingtième année du premier, Esdras en la septième année du second ; Néhémie est donc antérieur à Esdras, et si l'on veut ranger les documents dans l'ordre des faits, il faut placer d'abord le commencement du livre d'Esdras (I à VI, sauf la parenthèse), la parenthèse (IV, 6-23), le livre de Néhémie et la fin du livre d'Esdras (VII à X).

Disons dès maintenant que dans ce système on peut distinguer deux points. Van Hoonacker s'est appliqué surtout à démontrer l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras, et leur arrivée à Jérusalem sous deux princes différents ; sur ce premier point il nous paraît avoir produit une démonstration irréfutable, et son système devra seul être considéré comme vrai.

Mais, de plus, le docte professeur semble avoir considéré comme hors de toute discussion que ces deux Artaxerxès portaient les chiffres I et II, et nous croyons au contraire qu'il s'agit d'Artaxerxès II et d'Artaxerxès III. Nous serons donc obligé de nous séparer de lui sur ce point, après avoir reconnu que tout le mérite du nouveau système lui appartient pleinement.

Nous ne pouvons reproduire ici, ni même analyser ses arguments ; nous nous contenterons d'esquisser l'histoire de la restauration d'après les données nouvelles : c'est le meilleur des arguments, car les faits parlent d'eux-mêmes et concluent. Nous exposerons ensuite la question de chronologie.

II. — LA RESTAURATION D'APRÈS LE SYSTÈME DE M. VAN HOONACKER.

Nous avons peu de chose à dire de la première tentative de restauration qui aboutit à la reconstruction du temple par Zorobabel et le grand prêtre Josué. M. van Hoonacker, non plus que M. de Moor (1), n'a pas été séduit par l'hypothèse de M. Imbert (*Muséon*, t. VII et VIII), qui recule jusque sous Darius II l'achèvement des travaux du Temple.

Les deux inscriptions cunéiformes (2), relatives à la conquête de

(1) *Le Temple reconstruit par Zorobabel*, par l'abbé Fl. de Moor, Louvain, 1890.

(2) M. Halévy a repris dans la *Revue sémitique* (avril 1894) la traduction d'une partie de l'inscription des annales. Nous lisons dans cet article : « Le sujet du verbe « il mourut » a été méconnu par tout le monde, moi le premier ; nous l'avons rapporté les uns à Nabonide, les autres à l'invisible Belsarrussur... La vérité est beaucoup plus naturelle : c'est Gubaru

Babylone par Cyrus, sont plutôt favorables à l'opinion traditionnelle. Le joug babylonien dut être particulièrement dur sous un prince comme Nabonide si étrangement préoccupé de faire triompher ses idées religieuses, même à l'encontre de la religion nationale. Mais le premier des rois perses, par sa tolérance religieuse, forme avec le dernier roi de Babylone un contraste frappant. C'est à ce moment, dans le premier enthousiasme de la délivrance, que dut se produire le mouvement de retour. Cyrus, qui venait de ramener dans leurs temples les dieux babyloniens, dont le culte avait été troublé par les manies du roi archéologue, ne fit aucune difficulté d'autoriser les Juifs à reconstruire le Temple de Jérusalem et de leur rendre les vases sacrés. Il donna pour ce fait un firman exprès, mentionnant, comme cela se passe encore à la Sublime Porte, les dimensions en hauteur et largeur du futur édifice.

Ce résultat paraît avoir été obtenu l'année même de la conquête de Babylone (536), car ce premier firman n'est pas adressé aux lieutenants du roi. Plus tard nous verrons Esdras investi d'une semblable mission de confiance, mais du moins il devra faire en quelque sorte enregistrer son firman par les satrapes (Esdr., VII, 21). Cyrus ne s'adresse qu'aux Juifs; le pays de Juda n'était peut-être pas encore occupé par ses troupes et il ne pouvait compter que sur la terreur qu'inspirait son nom.

Les Juifs partirent, conduits par Sassabasar, le même probablement que Zorobabel, Sassabasar étant une forme babylonienne dont le sens n'a pu être encore déterminé.

On comprend très clairement les faits qui vont suivre lorsqu'on connaît le mécanisme d'un gouvernement oriental. Dans ces grands corps, où l'unité ne se maintient que par la domination de gouverneurs le plus souvent étrangers aux pays qu'ils habitent, l'assimilation des éléments nationaux et religieux ne se fait pas. Rien n'y ressemble aux colonies, aux municipes qui ont aidé si puissamment à former l'unité romaine.

Chaque religion, chaque race, la religion servant le plus souvent à préserver la race, y forment des groupes généralement hostiles les uns aux autres, toujours prêts, pour se contrecarrer, à recourir à l'autorité centrale. De cette manière, le vainqueur d'abord détesté devient peu à peu le modérateur et presque le pacificateur de tous, entre lui et les vaincus la barrière s'abaisse plus facilement : on espère obtenir

qui mourut après avoir rapatrié toutes les divinités d'Accad ». (*Rev. sém.*, p. 190). Nous croyons pouvoir faire remarquer que cette nouvelle traduction a déjà été donnée par le P. Scheil, *Revue biblique*, 1892, p. 253.

de lui des concessions dont on se prévaudra contre la partie adverse.

Dans la lutte intestine qui s'engage, on s'efforce d'abord d'empêcher par soi-même, et quelquefois par la force, les progrès de la communauté rivale. L'affaire ne tarde pas à parvenir aux oreilles des agents locaux du pouvoir; si elle est grave, il faut la porter à la cour. Heureux le parti qui y possède de puissantes influences! Même dans ce cas, le rapport des agents inférieurs a une grande valeur : on s'efforcera de les gagner à prix d'argent.

C'est le spectacle auquel nous assistons... dans le livre d'Esdras. Les Juifs revenus à Jérusalem s'empressèrent de relever l'autel; c'était, à vrai dire, le centre du culte, surtout depuis que l'arche avait disparu. L'entreprise était modeste, il y avait des autels partout, et les voisins ne devaient pas en prendre ombrage. La situation changea lorsque les Juifs, la seconde année de leur arrivée, commencèrent la reconstruction du Temple.

Le Temple de Salomon avait été une très grande chose, la merveille de la Palestine, un centre religieux unique dans le pays, c'est de là que plus d'une fois était parti le signal des hostilités contre les cultes des hauteurs.

On pouvait donc s'attendre à du mauvais vouloir, même de la part des Israélites restés en Palestine, moins attachés que les fils de la captivité aux principes de la loi. D'autres adversaires étaient à craindre, les colons établis en Samarie par Assarhaddon et Assurbanipal au temps de la déportation d'Israël. Ils avaient soigneusement conservé le souvenir de leur origine; ils pouvaient citer le pays ou la ville d'où ils avaient été tirés. Les uns venaient de la Médie, d'autres de la Babylonie ou d'Élam, ou de la Perse, ou de la Susiane (Esdr. IV, 8). Si vraiment Cyrus était un roi susien, comme le veut M. Halévy, les gens de Suse devaient ressentir quelque fierté.

Malgré cet attachement à leur race, ces colons n'avaient pu se soustraire, — et un châtiment divin les y avait aidés, — à l'idée qui dominait toute l'antiquité : chaque dieu était maître chez lui, il fallait lui rendre hommage; Iahvé était pour les Israélites le Dieu du monde, pour les autres le Dieu d'Israël et par conséquent du pays d'Israël. Ils avaient pris le parti de l'honorer en même temps que leurs dieux particuliers et la pensée d'être admis à lui bâtir un temple les flatta.

On sait que leur requête ne fut pas agréée (IV, 3). Elle ne pouvait pas l'être, puisqu'il était impossible d'obtenir de ces hommes si attachés à leurs souvenirs nationaux, autre chose qu'un synercétisme religieux, indigne du vrai Dieu.

Ce fut sans doute la raison qui détermina Zorobabel; ne voulant pas les mécontenter et désireux cependant de leur imposer le respect, il se contenta de déclarer que le firman était formel et ne s'appliquait qu'aux Juifs.

La réponse était bonne, elle n'eût pas admis de réplique si le pouvoir royal avait été fortement représenté; mais on était aux débuts de la monarchie. Il ne fut donc pas difficile aux ennemis des Juifs d'empêcher dès le début la continuation des travaux; pour se mettre à couvert, ils eurent soin de donner de l'argent à certaines personnes influentes, que le texte nomme simplement des conseillers (IV, 6), afin de paralyser les démarches que les Juifs pourraient faire à la cour. Cette petite intrigue réussit durant la fin très agitée du règne de Cyrus, pendant l'administration presque insensée de Cambyse (529-522) et durant les quelques mois que dura l'usurpation du faux Smerdis. Avec Darius, l'ordre s'introduit (521). M. Maspero a rendu justice aux grandes qualités de ce prince, le vrai fondateur de l'administration en Orient. Avant lui, les princes assyriens et babyloniens n'avaient trouvé d'autre secret pour réduire les vaincus que des transportations barbares, ou, quand ils se montraient indulgents, des changements de personnes en respectant les dynasties. Ils choisissaient, par exemple, parmi les rois de Juda un homme sur lequel ils croyaient pouvoir compter par le fait qu'ils lui donnaient le trône. Mais ce souverain national ne pouvait résister aux poussées d'opinion qui entraînaient à la révolte tous les peuples conquis quand on apprenait la mort du maître.

Darius divisa son immense empire en gouvernements, et les dynasties locales, lorsqu'elles subsistaient, étaient sinon sous l'autorité, au moins sous la surveillance des satrapes.

Ce n'était pas encore le joug perfectionné des Romains, c'était déjà une administration sérieuse.

Dans ces circonstances, on pouvait hardiment mettre le firman à exécution.

Dieu, qui tient tous les événements dans sa main, suscita les prophètes Aggée et Zacharie pour exciter les princes, le grand prêtre et le peuple entier à se dévouer avec zèle à cette grande entreprise.

Cette fois les Samaritains ne remuèrent pas. Peut-être jugèrent-ils plus prudent de laisser agir ou de pousser l'autorité royale.

Le fonctionnaire qui gouvernait la Syrie, la Phénicie et la Palestine, que la chancellerie royale nommait « le pacha d'au delà du fleuve », nommé Thathanai, ne tarda pas à faire une enquête. Il vint à Jérusalem en personne et demanda : « Qui vous a donné l'ordre

de bâtir ce temple? »; puis il prit les noms des auteurs responsables d'une mesure qu'il se réservait de juger.

Par malheur, les Juifs ne purent montrer le texte du firman de Cyrus : ils affirmèrent cependant qu'il leur avait été octroyé, et, Dieu inclinant le cœur du gouverneur, il les laissa continuer les travaux. Son rapport conservait une exacte neutralité; il se bornait à consulter la cour sur l'existence de l'autorisation. On trouva l'acte royal à Ecbatane. Darius, désireux de se montrer le continuateur du grand Cyrus, se montra satisfait de ce qu'on considérait comme un acte d'obéissance de la part des Juifs : il ajouta des libéralités royales aux restitutions de son prédécesseur et prononça les peines les plus sévères contre ceux qui s'opposeraient à son décret. La sixième année du prince, le Temple était terminé.

*
* *

En voyant les fondements du nouveau Temple, quelques vieillards avaient pleuré. Du moins le Temple était-il debout et l'on put se livrer avec enthousiasme aux joies de la Pâque (VI, 22). Mais les tribulations de la petite communauté ne faisaient que commencer, entourés qu'ils étaient, dans une ville sans défense, d'ennemis acharnés. On pouvait à chaque instant s'attendre à une lutte ouverte, et il fallait surtout se défier des manœuvres sourdes auprès du pouvoir central. Tant que les Juifs gardaient le *statu quo*, cette grande loi de l'Orient, ils pouvaient affronter les dénonciations, mais comment demeurer dans un état si précaire? Désormais toutes les préoccupations se tournèrent vers la reconstruction des murs. Demander un firman, c'était s'exposer à un refus contre lequel toute résistance eût été vaine; on ne pouvait en effet alléguer de motif religieux, et la reconstruction d'une ville aussi naturellement forte que Jérusalem était faite pour exciter les défiances des conseillers du roi. Il semble qu'on tenta de s'assurer le bénéfice du fait accompli. Aujourd'hui encore, nul ne peut bâtir à Jérusalem sans permission, mais il est presque sans exemple qu'on détruise un édifice achevé.

Nous ne connaissons les faits que par les dénonciations des Samaritains.

Sous Darius, les Juifs, épuisés par la construction du Temple, n'osèrent rien entreprendre.

Sous Xerxès, que la Bible nomme Assuérus (IV,6) et dès le commencement de son règne, les Samaritains dénoncent les habitants de la Judée et de Jérusalem, nous ne savons ni pourquoi ni avec quel

succès. La faveur d'Esther dut empêcher pareilles démarches de se renouveler.

Mais on revint à la charge sous Artaxerxès avec plus d'habileté, en gagnant d'abord les fonctionnaires du roi.

La faible centralisation de l'empire perse admettait sous l'autorité générale des satrapes des agents inférieurs pris dans la nationalité des peuples conquis. C'est encore le régime de l'Orient. Les cadres variés de l'empire ottoman admettent des vassaux comme le prince chrétien héréditaire de Samos relevant directement du Sultan, et des gouverneurs à temps comme le pacha du Liban qui doit toujours être catholique, à côté des fonctionnaires ottomans. Le rêve de chaque population est d'avoir un chef de sa religion et de sa race.

Les Samaritains semblent avoir eu pour gouverneurs des gens de leur nationalité, — si on peut parler de nationalité pour ces groupes mélangés, — en tous cas, décidés à prendre leurs intérêts, Rehoum, maître des ordres, et Samsai, chancelier. On s'entendit, entre les représentants des petites colonies étrangères, sur les termes d'une dénonciation. Elle était adressée directement au roi, mais on crut prudent, et il était peut-être de règle, de la faire passer par le canal des agents supérieurs du roi. Ceux-ci, sans prendre parti, se contentèrent de la transmettre. L'araméen, qui se répandait alors dans toute l'Asie antérieure, devenait une des langues officielles de l'administration. Le rapport avait donc été dressé par les dénonciateurs en langue araméenne et écrit en caractères araméens (1).

L'accusation était habile. Les rédacteurs se gardaient bien de mettre en avant les griefs de leurs administrés; ils n'agissaient que par le zèle qui doit inspirer tout bon fonctionnaire « qui mange le sel du roi ». Ils représentent que la reconstruction de Jérusalem est un

(1) C'est ainsi que nous comprenons Esdr., IV, 7 à 11 s. Cette interprétation est contraire aux systèmes proposés jusqu'ici. Les uns voient dans les versets 7 et 8 deux démarches différentes, mais, dans ce système, il est impossible d'expliquer comment on annonce une lettre en araméen au v. 7, si ce n'est précisément la lettre araméenne qui suit au v. 8. D'autres supposent que Bischlam, Mithridate et Thabeel sont des agents très inférieurs, les scribes proprement dits. Mais si le nom de Bischlam est douteux, et Thabeel certainement sémitique, Mithridate indique évidemment un Perse, tandis que Rehoum et Samsaï sont deux noms sémitiques, et désignant des magistrats de Samarie d'un ordre inférieur. Par ailleurs nous savons que les satrapes « d'au delà de l'Euphrate », probablement ceux que les documents officiels de l'empire perse nomment les satrapes de l'Arabayâ (Syrie, Phénicie, Palestine et peut-être Mésopotamie, entre le Khabour et l'Euphrate), s'occupaient de tout ce qui se passait en Judée. (Esdr. VI, 3 et Néh. II, 7). Avec cette explication le texte s'explique sans anacoluthe ni désordre dans la construction. Les satrapes déclarent avoir reçu une dénonciation qu'ils transmettent au roi. Cependant le doute subsistera toujours parce que le rang de ces personnages n'est pas mentionné, et il se pourrait qu'ils aient été les conseillers de la Cour faisant leur rapport au roi.

danger pour le trésor; car, à l'abri de leurs murs, les Juifs ne tarderont pas à se déclarer indépendants en refusant le tribut. Ils font appel à l'histoire : n'y voit-on pas que les Juifs ont toujours été rebelles au joug des grands monarques asiatiques? Toutes ces considérations montrent la gravité du fait précis qui sert de base à la dénonciation : des Juifs venus de la cour rebâtissent les murs de Jérusalem. *Judæi qui ascenderunt a te ad nos, venerunt in Jerusalem civitatem rebellem et pessimam, quam ædificant exstruentes muros ejus, et parietes componentes.* (IV, 12).

Évidemment il ne faut pas prendre trop à la lettre cette expression : des Juifs venus de chez vous ici. Il ne s'agit pas de Juifs munis d'une permission régulière; personne n'aurait osé protester, et par conséquent il ne s'agit pas d'Esdras dont le firman est si formel et si flatteur.

A la rigueur, on pourrait supposer, puisque « *venus de chez vous* » signifie seulement *du pays que vous habitez*, qu'il est question des Juifs revenus de la captivité, dès l'origine.

Mais il n'est pas douteux, quoique les Livres saints ne nous en disent rien expressément, que de petits convois se formaient de temps en temps en Mésopotamie pour revenir en Judée. Animés des espérances qui les avaient déterminés à faire ce long voyage, et ignorant les difficultés locales, les nouveaux venus devaient pousser leurs frères à quelque entreprise nouvelle. Le fait que les Juifs ont commencé alors ce qu'ils n'osaient faire depuis longtemps serait, à lui seul, un indice qu'ils ont reçu du renfort.

Quoi qu'il en soit, la décision du roi ne pouvait être douteuse. On trouvait dans les archives maintes preuves de la puissance ancienne des rois de Jérusalem; en revanche elles ne contenaient aucune autorisation de rebâtir les murs de la ville.

Ordre fut envoyé aux zélés délateurs d'empêcher les travaux, qui ne pourraient être repris sans une autorisation légale. Rehoum et Samsaï n'avaient pas besoin d'être excités par le roi à ne pas se montrer négligents.

Sans perdre un instant, ils se rendirent à Jérusalem pour faire exécuter le décret *manu militari, in brachio et robore*. Le texte dit seulement qu'ils arrêtèrent les Juifs; des magistrats n'avaient guère plus à faire, mais on ne peut douter que les ennemis des Juifs n'aient profité de l'occasion. Sûrs de l'impunité, puisqu'ils restituaient les choses dans le *statu quo* violé par les Juifs, ils n'hésitèrent probablement pas à détruire tout ce qui avait été bâti, et à brûler les portes déjà placées.

*
* *

Telle était, après tant d'années, la situation des Juifs revenus de la captivité : le Temple était debout, mais la ville était ouverte, les voisins des Juifs avaient su s'assurer la faveur des fonctionnaires royaux, et la tentative de construire les murs n'avait abouti qu'à mécontenter le souverain.

Ces circonstances sont bien celles au milieu desquelles s'ouvre le livre de Néhémie. L'homme appelé de Dieu pour relever les ruines de Jérusalem était un Juif qui avait su gagner la faveur d'Artaxerxès dont il était l'échanson. Peut-être est-ce dans le dessein de recourir à son influence qu'une caravane partit de Jérusalem pour Suse; à sa tête se trouvait Hanani, probablement le propre frère de Néhémie. Aux questions anxieuses de l'échanson royal, il répond que les murs de Jérusalem sont en ruines, les portes brûlées, les Juifs dans la misère et l'humiliation.

Cette nouvelle plongea Néhémie dans la plus vive douleur.

Évidemment ce n'était pas sur la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor qu'il pleurait, elle était vieille de plus d'un siècle; il gémissait, jeûnait et priait, pour trouver grâce devant « cet homme », celui qui avait porté à ses frères un coup si cruel, le roi Artaxerxès.

Tout espoir n'était pas perdu, puisque le décret admettait la possibilité d'une révocation, mais il fallait éviter tout ce qui aurait ressemblé à une protestation ou à une désobéissance. Néhémie nous raconte lui-même avec quelle adresse il sut toucher le cœur du roi, grâce peut-être à l'intervention de la reine (Néh., II, 6).

C'était au printemps (mois de Nisan) de la vingtième année du roi. Muni d'une mission spéciale, avec pleins pouvoirs pour rebâtir Jérusalem, il fit constater ses titres par les gouverneurs d'au delà du fleuve, qui le firent accompagner en Judée.

Arrivé dans la Ville sainte, Néhémie prit trois jours pour reconnaître la situation. Il ne s'ouvre à personne de son dessein avant d'avoir fait le tour des murs, de nuit, entouré seulement de quelques hommes sûrs. Résolu à agir, il montre ses pouvoirs et dit aux Juifs : Debout et à l'ouvrage !

Malgré toutes ces précautions, la haine des Samaritains avait compris ce que pouvait faire pour Israël un homme comme Néhémie : lorsqu'ils virent les préparatifs de la construction, Sanaballat de Beth-Horon, Tobie l'Ammonite, Gosem l'Arabe vinrent protester : Que faites vous, allez-vous désobéir au roi?

On a remarqué que dans ces premiers événements il n'est pas ques-

tion d'une mission antérieure d'Esdras, tandis que la protestation de Sanaballat et consorts se soude de la manière la plus étroite au décret d'interdiction d'Artaxerxès. (Esd., IV). Les faits se suivent naturellement. Les Samaritains protestent parce qu'ils ont obtenu un décret d'interdiction ; Néhémie, qui se sent en règle avec le pouvoir, ne se laisse pas intimider.

Néanmoins, il n'y avait pas de temps à perdre.

Avec un remarquable talent d'organisation, Néhémie distribua les tâches avec précision. Le grand prêtre Éliasehib fut chargé de la partie du mur qui comprenait la porte du troupeau, le reste fut partagé entre les habitants de Jérusalem et ceux des villages voisins.

Le travail se poursuivit rapidement; ce n'était plus le temps où l'on pouvait à loisir tirer des blocs intacts des carrières royales; on dut employer les matériaux encore gisants sur le sol; aussi les ennemis des Juifs commencèrent par se moquer de ce mur de vieux débris, que des renards pourraient démolir en y creusant leurs terriers. Mais lorsque les brèches furent réparées, ils s'entendirent pour arrêter les travaux par la force en surprenant les maçons épuisés. Heureusement Néhémie veillait : averti par quelques Juifs mêlés aux étrangers, mais demeurés fidèles, il organisa la défense. On se partagea en deux corps : les uns tenaient la truelle et les autres le glaive : ceux même qui bâtissaient étaient armés. On se relayait au travail à des heures fixes. Cependant Néhémie et ses fidèles ne quittèrent pas leurs vêtements tant que dura la construction.

On se demandera peut-être où étaient les officiers perses et comment il se fait qu'ils n'aient pas prêté main-forte à Néhémie? Le grand patriote ne paraît pas les en avoir requis. Son plan n'était pas seulement de relever les murs, il voulait faire des Juifs un peuple, leur apprendre à se défendre d'abord, à se gouverner ensuite, en évitant autant que possible l'intrusion des étrangers. L'indépendance absolue n'était pas possible, il suffisait que la Judée eût un chef du sang de ses fils, et c'est précisément ce que Néhémie avait obtenu de la faveur royale. Mais, pour jouer son rôle de restaurateur, il avait à combattre d'autres ennemis que les Samaritains. Dans ce peuple misérable, revenu de l'idolâtrie, mais insuffisamment pénétré de l'esprit de la loi, l'usure, ce vice favori de la race, s'exerçait même aux dépens des plus pauvres Israélites. Les magistrats qui jusque-là avaient détenu le pouvoir se faisaient largement payer, tandis que leurs serviteurs tiraient encore de l'argent au peuple. Les pauvres en étaient réduits, pour acquitter les impôts, à engager leurs terres et jusqu'à leurs propres enfants.

Néhémie fit cesser ce désordre; il lui opposa l'exemple d'un entier désintéressement et des ordres sévères.

En insérant ces détails au cours de la construction du mur, l'auteur sacré veut sans doute nous donner à entendre que ces mesures ne furent pas sans influence sur la mauvaise volonté que Néhémie rencontrait même parmi les Juifs. Quelques-uns d'entre eux appartenaient au parti des Samaritains et conspiraient avec eux la perte du pacha national.

Sanaballat et ses partisans recoururent d'abord à une ruse grossière; ils invitèrent Néhémie à venir s'entendre avec eux loin de Jérusalem, dans la plaine d'Ono, probablement près de Lydda. Pour donner quelque apparence à un piège si évident, ils représentèrent à Néhémie le danger de pousser trop vivement les choses. Déjà on l'accusait de révolte, il se faisait proclamer roi par ses prophètes, il lui importait du moins de se concilier ses voisins. Néhémie déclina ces offres trop flatteuses. Dès lors on le crut effrayé et on tenta d'une autre perfidie.

Un Juif dont la famille était honorable essaya de l'entraîner dans *le Saint* du Temple pour s'y renfermer et y défendre sa vie menacée cette nuit même. Cet homme, aux gages de Sanaballat, était un faux prophète et ne négligea probablement pas de parler à Néhémie au nom de Dieu, pour dissiper ses scrupules. Les prêtres seuls pouvaient entrer dans le Saint. Il eût été facile ensuite d'exciter contre Néhémie le parti des zélateurs de la loi, devenus son seul appui. Le héros répondit : Un homme comme moi ne fuit pas. Tant de fermeté eut sa récompense; le vingt-cinquième jour du mois d'Élul, le mur était terminé : le travail avait duré cinquante-deux jours.

Il fallait peupler la nouvelle ville, mais il importait de n'y laisser habiter que des Juifs de pure race.

Néhémie se souvint alors que les plus grandes difficultés qu'il avait rencontrées lui étaient venues des Juifs alliés par des mariages aux ennemis de la nation. Tobie était gendre de Schekaniah, et son fils Johanan avait épousé une Juive.

Pour éliminer l'élément étranger, Néhémie se disposait à procéder à un recensement, lorsqu'il retrouva celui de Zorobabel : on avait là le titre le plus sûr concernant les origines.

Les murs de la ville, la pureté de la race ne suffisaient pas à donner au nouvel État sa forme complète. Le peuple juif ne pouvait être reconstitué que par l'observation de la loi, c'était la plus solide des barrières pour le préserver des contacts étrangers. Cette loi n'était pas inconnue au peuple : en l'entendant lire, il la comprend.

Mais bien des points étaient tombés en désuétude. Il fallait instruire le peuple et le décider à se montrer plus fidèle. On organisa une série de séances solennelles pour lire la loi, l'expliquer, provoquer le peuple à la pratiquer.

Ce rôle convenait naturellement aux prêtres et aux lévites, aussi voyons-nous paraître ici, pour la première fois dans le livre de Néhémie, Esdras, prêtre et scribe. On le pria d'apporter la loi de Moïse. Installé sur une tribune, entouré de lévites, il lisait la loi, les lévites la lisaient à leur tour plus distinctement, soit en donnant à l'occasion l'explication des termes difficiles, soit en se partageant les groupes de manière à être mieux entendus. Le peuple, vivement touché, se lamentait si fort que Néhémie, le gouverneur, et Esdras, prêtre et scribe, durent calmer ces transports.

On continua cette lecture le lendemain et pendant les sept jours de la fête des Tabernacles, célébrée avec un empressement extraordinaire, puis on procéda à une émouvante cérémonie, le renouvellement de l'alliance avec Dieu, précédé d'une longue confession historique, dans laquelle le peuple reconnaissait dans l'oubli de la loi la cause de tous ses malheurs.

Rien dans tout cela qui sente l'innovation ou la supercherie. Un rapprochement se présente naturellement à l'esprit de ceux qui s'occupent du ministère des âmes. Nous assistons à une véritable mission, comprenant des discours publics et des catéchismes particuliers. Quelquefois pour la clore, lorsque les esprits sont bien disposés, on promulgue la loi, certes bien ancienne, du Décalogue. Le prédicateur en explique les articles et le peuple en jure l'observation.

C'est ce qui se passa alors à Jérusalem ; un instrument du nouveau pacte fut dressé et signé par les principaux Juifs. Néhémie est naturellement en tête de la liste : le nom d'Esdras n'y figure même pas. On jugea à propos d'insister sur certains points particuliers qui avaient été négligés jusqu'à ce jour. Parmi d'autres observances, on s'engagea à éviter les mariages mixtes avec les gens du pays (VIII, 30). C'était un des articles les plus importants de la séparation qu'il fallait établir entre le peuple de Dieu et les nations.

Désormais il ne restait plus qu'à choisir parmi ces fidèles les habitants de « la Ville sainte », un dixième du peuple entier. Quelques-uns envièrent ce privilège, d'autres furent désignés par le sort. L'idée de sainteté, si profondément inculquée par le Pentateuque, si rigoureusement appliquée par Ézéchiel à la restauration future, exigeait que les murs eux-mêmes fussent sanctifiés. On fit la dédicace de la Ville sainte comme Salomon avait fait la dédicace du Temple :

« les Prêtres et les Lévites se purifièrent, purifièrent le peuple et les portes et le mur » (XII, 30). Néhémie forma deux chœurs pour une procession solennelle; partis du même point, ils devaient se rencontrer après avoir fait le tour des murailles. On prétend généralement qu'Esdras était à la tête de toute la cérémonie. M. van Hoonacker a montré que c'est une erreur. Les deux places d'honneur, au milieu des magistrats et à la fin de chaque groupe, sont occupées par Néhémie et Hoschiah. Esdras est seulement en tête des chantres (XII, 31-36, 38-40) (1), tout au plus en tête d'un des deux chœurs, et toute la cérémonie était réglée par Néhémie (XII, 31).

Jérusalem était relevée de ses ruines, elle était devenue plus qu'auparavant la cité sainte, peuplée d'un peuple saint. Sous la première impulsion de ferveur, la loi fut ponctuellement appliquée (XII, 43-XIII, 3). Néhémie crut son rôle terminé, d'ailleurs il avait promis à Artaxerxès de revenir, et un délai de douze ans était beaucoup pour la patience du monarque.

Nous ne savons combien de temps dura cette absence; lorsque l'ardent patriote obtint de nouveau de venir à Jérusalem, de graves abus s'étaient introduits.

Le prêtre Éliaschib, très probablement le grand prêtre, avait profané une des salles du Temple pour en faire un appartement à l'usage particulier de Tobie, son parent, Tobie, l'ennemi acharné de la restauration. Néhémie fit jeter dehors les meubles de Tobie et purifier la chambre. On ne s'acquittait pas des dîmes, on violait le sabbat, les Juifs épousaient des femmes d'Azot, de Moab et d'Ammon, les enfants apprenaient la langue de leurs mères et ne savaient plus parler juif. Enfin un fils de Joiada, fils du grand prêtre Éliaschib, était devenu gendre de Sanaballat.

L'âge n'avait rien enlevé à Néhémie de sa vigueur; il ne craignit pas d'employer la violence, surtout lorsqu'il s'agissait des mariages mixtes, et chassa le gendre de Sanaballat. Les derniers efforts de sa vie furent consacrés à maintenir la pureté sacerdotale et lévitique. Cependant il ne lui restait plus qu'à mettre le succès de ses réformes entre les mains de Dieu. *Memento mei, Deus meus, in bonum. Amen.* (XIII, 31). Nous ne savons comment se termina sa vie.

On conviendra qu'il est peu de figures comparables à celle de Néhémie dans l'histoire d'Israël. Il est le restaurateur, comme Moïse et David sont les fondateurs. Avant lui, le peuple, humilié par ses voisins, n'ayant pas assez conscience de son rôle historique et du se-

(1) Van Hoonacker, réponse à Kuenen, p. 56.

cours divin pour résister à leurs avances ou à leurs menaces, était sur le point de perdre son individualité après son indépendance. Jérusalem n'avait pas de murs, la loi, mal observée, n'était pas une barrière morale suffisante. Néhémie sépare. Il veille à la pureté de la race, il donne Jérusalem comme citadelle au judaïsme, il renouvelle l'alliance, il consacre la cité sainte, ses derniers efforts tendent à maintenir la pureté sacerdotale et lévitique comme le meilleur moyen de préserver Israël des contacts profanes. Mais avant de mourir il dut constater que son œuvre n'était pas l'affaire d'un jour. Les abus qu'il extirpa devaient sans doute renaître. Le point noir, c'étaient les mariages mixtes. Le passé apprenait assez que l'idolâtrie avait pénétré dans Israël par les femmes; c'est par elles que les Juifs étaient encore exposés à se confondre avec les gentils.

Il lui avait paru sage d'appliquer aux conditions nouvelles de la société juive l'ancienne interdiction du Deutéronome concernant les Chananéens. La loi avait édicté une défense spéciale, ne visant que les Chananéens, mais son esprit visait tous les cas semblables. A l'origine de la restauration, les Juifs pouvaient être de bonne foi sur ce point, puisque les tribus chananéennes, Jébuséens, Héthéens, Phérézéens, n'existaient plus. Néhémie était trop habile pour commencer la réforme par le point le plus irritant, où l'on pouvait trouver des réponses subtiles; mais, à la fin de sa vie, il avait montré nettement le péril de ces mariages, frappant même ceux qui les avaient contractés (Neh., XIII, 25). Encore ne voit-on pas qu'il ait forcé les époux à se séparer; il adjure seulement les Juifs de ne plus contracter de semblables mariages. Il ne nous dit pas le résultat de ses objurgations, mais nous pressentons qu'il y a là un grave péril pour l'isolement d'Israël.

La réforme ne pouvait être complète sans un accomplissement entier de la loi, même au delà de sa lettre, dans l'esprit de ses préceptes. Israël n'avait plus besoin d'un restaurateur politique, il lui fallait un chef spirituel, un docteur de la loi qui la fît connaître et aimer; le rôle actif d'Esdras, jusque-là simple scribe et docteur, va commencer. La Providence voulut lui assurer, même pour ce rôle purement religieux, le tout-puissant appui du roi de Perse.

La septième année d'un Artaxerxès (1) qui n'était évidemment plus le protecteur de Néhémie, Esdras obtint un firman qui lui donnait l'autorité de gouverneur, avec pouvoir de constituer des magistrats subalternes, sur tous ceux qui connaissaient la loi de son Dieu, le Dieu du ciel. Aucune démarche embarrassée comme celle

(1) I. Esdr., VII et s.

de Néhémie, aucune difficulté à vaincre. On voit qu'il s'agit d'une situation déjà réglée. Le peuple est reconnu par un caractère distinctif, ceux qui connaissent une certaine loi, un groupe religieux; il est vrai que beaucoup peuvent l'avoir oubliée, aussi Artaxerxès donne surtout pour mission à Esdras d'enseigner et de prêcher la loi. Comme c'était le but précis d'Esdras, qui se proposait précisément d'achever la réforme religieuse en inculquant les principes et les cérémonies de la loi, il est probable qu'il a eu assez de crédit pour faire rédiger le firman dans le sens de sa demande.

Nous ne savons quelle circonstance le détermina à revenir en Judée; cependant une hypothèse se présente naturellement à l'esprit. Il était du plus haut intérêt pour les Juifs d'avoir un chef national. La mort de Néhémie rendait cette place vacante. Ne peut-on pas supposer qu'Esdras, aussitôt qu'il en fut averti, voulut renforcer le parti zélateur en lui procurant l'avantage très sérieux d'une mission royale sur ce point?

Il partit donc avec quatorze cent quatre-vingt-seize personnes, trente-huit lévites et deux cent vingt serviteurs du Temple, non plus pour relever des ruines, mais pour « inspecter Juda et Jérusalem, d'après la loi de son Dieu qu'il avait en main » (VII, 14). Le voyage dura quatre mois. Les satrapes, nommés ici de leur nom officiel, et les pachas qui étaient sous leurs ordres prirent connaissance de ses titres et lui prêtèrent leur concours (VIII, 36).

Il ne s'agissait que d'un enregistrement, mais cette formalité a pu être longue (Keil) et il était difficile de commencer « l'inspection » avant qu'elle fût achevée.

A juger par les apparences, la situation extérieure était si satisfaisante, qu'il fallut une dénonciation formelle des chefs les plus zélés, pour qu'Esdras s'aperçût d'un abus dangereux. Ils vinrent lui dire « que le peuple d'Israël n'était pas séparé, pas même les prêtres et les lévites, des peuples du pays, comme le mériterait leur abomination, Chananéens, Héthéens, Phérézéens, Jébuséens, Ammonites et Moabites, Égyptiens et Amorrhéens. Ils ont pris leurs filles pour eux-mêmes et pour leurs fils, ils ont mêlé une race sainte avec les peuples du pays, les magistrats et les chefs ne sont pas innocents de cette transgression, et cela dure depuis longtemps (I Esd., IX, 1 s.). »

Assurément le mal était grave, mais il y avait cependant bien des motifs d'espérer, dans cette démarche même. C'était déjà quelque chose de n'avoir que cet abus à réprimer; aucune plainte n'est formulée sur la violation du sabbat, le refus des dîmes, l'oppression des usuriers, comme au temps de Néhémie. Ces braves gens ont d'ailleurs conscience

qu'ils sont un peuple saint, qui doit demeurer préservé du contact des étrangers. Surtout ils ont compris que la lettre de la loi ne suffit plus : mêlant les Ammonites, les Moabites et les Égyptiens aux races mentionnées par le Deutéronome, ils montrent le progrès survenu dans l'opinion par les mesures énergiques de Néhémie.

Esdras donna libre cours à sa douleur. Cette transgression lui parut d'autant plus coupable que Dieu avait répandu plus de bienfaits sur la communauté renaissante. Il épancha son cœur dans la prière. Dieu n'avait pas seulement conservé ce petit reste dans la captivité : il avait incliné à la miséricorde le cœur du roi des Perses « qui leur avait permis d'élever le temple de notre Dieu, de restaurer ses ruines, qui nous avait donné une barrière dans Juda et dans Jérusalem (IX, 9) » et cette barrière qui semble bien le mot caractéristique de l'œuvre de Néhémie, cette barrière était menacée de tomber, par la fréquence des mariages mixtes.

Après la prière, l'action. Si Esdras ne déploie pas la même vivacité que Néhémie, s'il ne maudit pas, s'il ne frappe pas, s'il ne prend pas aux cheveux, c'est peut-être qu'il est moins énergique, mais il faut dire aussi que les temps sont changés. Les idées d'observance avaient fait leur chemin, c'est un Israélite qui propose la mesure la plus radicale, celle que Néhémie n'avait même pas entreprise : le renvoi des femmes étrangères et de leurs enfants. Esdras s'empare aussitôt de ces bonnes dispositions et engage les prêtres et les lévites par un serment. En attendant la réunion générale qu'il a convoquée, il se retire au Temple dans l'appartement de Johanan, fils d'Éliaschib, pour y faire pénitence et y prier (X, 6). Tant qu'on a soutenu qu'Esdras était antérieur à Néhémie, on ne savait comment expliquer cette coïncidence vraiment remarquable : le grand prêtre Éliaschib, contemporain de Néhémie, était l'aïeul du grand prêtre Johanan (Neh., XII, 10); la chambre de Johanan, fils d'Éliaschib, dans le Temple, devait donc naturellement être celle du grand prêtre en fonction, petit-fils du contemporain de Néhémie : or ce grand prêtre était contemporain d'Esdras.

M. Van Hoonacker a bien montré l'embarras de l'exégèse traditionnelle, les subtilités où elle tombe, soit en disant que cette chambre a reçu ce nom plus tard et qu'on le lui donne ici par prolepse, soit en soutenant qu'il s'agit d'un autre Johanan. La chambre de Johanan, lorsque le nom du père vient attirer encore l'attention sur la personne, ne peut être que la chambre occupée par Johanan. Le petit-fils d'Éliaschib, contemporain de Néhémie, étant lui-même contemporain d'Esdras, la seconde mission d'Esdras est postérieure à celle de Néhémie.

L'assemblée se réunit, mais on était en décembre, il pleuvait, et les Palestiniens sont peu préparés à supporter les rigueurs de l'hiver assez rude à Jérusalem. Sur les principes, tout le monde était d'accord : quatre personnes seulement firent opposition. On se sépara donc après avoir chargé des commissaires de faire exécuter la mesure radicale qui annulait les mariages mixtes. Esdras se mit à leur tête, parcourut le pays et exigea le renvoi des femmes et des enfants; il nous a transmis les noms de ceux qui se soumirent et offrirent des sacrifices expiatoires. Sa liste comprend dix-huit prêtres, dix lévites et quatre-vingt-six Israélites laïques. Il ne mentionne aucune résistance. Le livre se termine d'une manière abrupte (1), mais il est évident que force était restée à la loi.

III. — DISCUSSION CHRONOLOGIQUE.

Nous avons déjà dit que nous n'entrerions dans aucune discussion de textes pour prouver l'antériorité de Néhémie par rapport à Esdras; nous croyons que l'exposé des faits suffit : Néhémie est le restaurateur, Esdras est l'inspecteur; Néhémie commence, Esdras achève.

Nous répondrons seulement à une double objection. Quelques personnes n'accepteront pas facilement de voir diminuer le prestige d'un homme aussi grand qu'Esdras dans la tradition rabbinique, ni qu'on reconstitue l'histoire sans tenir compte de l'ordre dans lequel se trouvent les documents sacrés.

Nous répondons à la première objection que nous devons juger Esdras d'après la Bible, et non pas d'après le Talmud ou certains apocryphes plus ou moins respectés des Pères, et unanimement considérés aujourd'hui comme fabuleux.

D'ailleurs, à bien considérer les choses, l'opinion de M. van Hoonacker, si on la dépouille d'une sévérité excessive pour Esdras, lui prête un rôle plus compréhensible et plus glorieux. Dans l'opinion traditionnelle, il arrive avant Néhémie, avec de pleins pouvoirs, trouve une situation satisfaisante au point de vue politique, ne laissant à désirer au point de vue religieux que la réforme des mariages mixtes. Il semble d'abord réussir, mais treize ans après tout est à refaire.

(1) Le dernier verset est à peu près inintelligible dans l'état actuel. M. van Hoonacker a montré qu'il fallait le restituer d'après le IIIe livre d'Esdras, IX, 36 : *tous ceux-là avaient pris des femmes étrangères et il les renvoyèrent avec leurs enfants.* (*Réponse*, p. 32 et s.) Peu importe d'ailleurs; il est certain que, d'*après le livre d'Esdras*, la réforme eut un plein succès.

Néhémie trouve les Juifs mêlés aux étrangers, livrés sans défense à leurs intrigues; on ne voit pas trace de l'action d'Esdras.

Le grand patriote rejette vivement la responsabilité de cette situation sur les chefs qui l'ont précédé, il se met à l'œuvre, triomphe des difficultés, sans qu'Esdras paraisse jamais, sinon quand le moment est venu de lire la loi et de faire une procession! Si Esdras est venu le premier, il a donc échoué complètement dans sa tentative de restauration et n'a prêté au vrai restaurateur qu'un appui médiocre. Il aurait compté si peu, après avoir été gouverneur de Judée! Son nom ne figure même pas parmi les signataires du pacte!

Dans l'hypothèse nouvelle, Esdras se forme à la vie politique à l'école de Néhémie; prêtre nourri dans l'étude de la loi, il attire de bonne heure l'attention du restaurateur. Il commence par des fonctions purement religieuses; mais le peuple d'Israël ne pouvait avoir d'autre constitution sociale qu'une loi religieuse. L'influence d'Esdras grandit; après que Néhémie a disparu, il prend sa place, insistant comme il convenait à son rôle sacerdotal sur la parfaite observance de la loi. Comme prêtre, il s'afflige de la transgression, il la pleure, il fait pénitence, il prie, mais enfin il agit avec vigueur pour extirper l'abus et compléter l'œuvre de reconstitution sociale et religieuse.

Tout se tient dans cette vie; Esdras ne cesse de grandir, son rôle est assez beau pour qu'il n'ait pas besoin des exagérations des apocryphes.

La seconde objection semble avoir frappé M. van Hoonacker. Il explique la transposition des textes par l'importance que prit de très bonne heure la personne d'Esdras dans la tradition juive. Comme on voulait faire d'Esdras l'intermédiaire de la tradition, on le reculait le plus possible, jusqu'aux temps de Zorobabel. C'est en Esdras, dit M. van Hoonacker, pour résumer la tradition juive, « c'est en lui que la dernière période de l'histoire de la Tora a eu son point de départ ». Et il ajoute : « Il n'est pas difficile de voir l'effet que pouvaient avoir sur l'arrangement des récits bibliques, les idées dont nous avons donné un court aperçu. Il était naturel que l'on songeât à mettre Esdras, d'une manière aussi immédiate que possible, en rapport avec l'époque qui marque la fin de la captivité, c'est-à-dire avec l'époque du retour sous Zorobabel ». (P. 79).

Nous ne pouvons adhérer à cette explication.

D'abord, si la tradition juive recule l'existence d'Esdras jusqu'à Zorobabel, elle la fait descendre aussi jusqu'à Alexandre. C'est, d'après M. van Hoonacker lui-même, la conclusion tirée par Otho des écrits

mischniques. *Vixit (Esdras) juxta chronica Judæorum, usque ad annum quo Alexander Ierosolymam venit.* (P. 77).

Si les deux traditions sont anciennes, pourquoi déranger ou ranger les documents d'après l'une plutôt que d'après l'autre?

De plus, il faudrait supposer que les documents bibliques ont été rangés assez tard pour être disposés d'après une tradition erronée, ce qui est certainement difficile à admettre. Une autre explication me paraît bien préférable.

Le livre de Néhémie a des caractères d'unité qui manquent au livre d'Esdras. L'analyse que nous avons essayé d'en faire a dû montrer la suite des idées et des faits; tout y est de la même époque, et du même auteur; si des documents sont cités, ils viennent précisément à leur place; l'auteur des faits parle à la première personne, ce livre est donc l'œuvre de Néhémie.

Dans l'hypothèse nouvelle, *ce livre existait*, quand Esdras vint à Jérusalem comme chef de la nation. De plus, la tradition talmudique, acceptée par les exégètes catholiques, veut qu'il soit l'auteur des Paralipomènes ou Chroniques. Les mêmes exégètes n'admettent pas, en général, que le livre d'Esdras ne soit qu'une continuation des Chroniques; peu importe, il est certain du moins que le livre d'Esdras a été écrit pour faire suite aux Chroniques. Dès lors, on comprend très bien qu'Esdras ait écrit l'histoire de la première restauration d'après les documents qui demeuraient depuis le temps de Zorobabel. Arrivé à l'époque de Néhémie, il n'avait pas à la raconter, *puisque c'était fait;* d'autre part il devait lui répugner d'introduire dans son livre un ouvrage complet, muni de la signature de son auteur. Il raconta donc sa propre mission à la suite de celle de Zorobabel, passant sous silence celle de Néhémie.

Si on accepte cette explication, qui paraît très simple, on n'éprouvera aucun scrupule à intervertir l'ordre des documents pour rétablir la suite des faits. Il ne s'agit pas ici d'interrompre le fil de l'histoire telle que l'historien l'a faite dans un même ouvrage, mais d'établir le synchronisme de deux ouvrages différents, comme on placerait, par exemple, les faits de l'histoire de Ruth entre deux chapitres des Juges, si on savait où l'intercaler.

Rien n'empêche donc d'admettre le système de M. van Hoonaker sur l'antériorité de Néhémie, et il faut féliciter ce savant de sa belle découverte.

*
* *

Il est un autre point de chronologie dans son système sur lequel

nous faisons des réserves. Il y a deux Artaxerxès dans l'histoire de la restauration, mais quels sont-ils? Citons, d'après le mémoire, le tableau des rois de Perse.

1. Cyrus (538, prise de Babylone-529).
2. Cambyze (529-522).
3. Pseudo Smerdis, = Pseudo-Bardiya (522-521).
4. Darius Ier fils d'Hystaspe (521-485).
5. Xerxès Ier (485-465).
6. Artaxerxès, Ier (Longue-Main) (465-424).
7. Xerxès II règne 2 mois.
8. Sogdien règne 7 mois.
9. Darius II (Nothus) (423-405).
10. Artaxerxès II (Muémon) (405-358).
11 Ochus (Artaxerxès III) (358-337).
12. Arsès (337-335).
13. Darius III (Codoman) (335-330).

Nous admettons provisoirement toutes ces dates. Pour M. van Hoonacker, l'Artaxercès de Néhémie est Artaxerxès Ier, l'Artaxerxès d'Esdras est Artaxerxès II.

Nous préférons, pour Néhémie, Artaxerxès II, et pour Esdras, Artaxerxès III.

Un coup d'œil sur le tableau suffit pour constater que cette solution est possible comme l'autre, à s'en tenir à la durée du règne. L'Artaxerxès de Néhémie doit avoir régné au moins trente-deux ans, celui d'Esdras au moins sept : ces conditions sont remplies dans les deux systèmes.

Voici maintenant nos raisons positives.

1. Le grand prêtre Johanan, (petit-) fils d'Eliaschib, qu'Esdras alla trouver dans sa chambre, est le même, de l'aveu de tous, que le Jean (Ἰωάννης) de Josèphe (*Ant.*, xi, 7, 1). Or ce Jean était contemporain d'Artaxerxès III, donc la mission d'Esdras doit être fixée en 351, la septième année de ce prince.

Je m'appuie pour établir ce synchronisme sur ce fait que le Bagosès de Josèphe, général d'Artaxerxès, qui viola le Temple de Jérusalem et fut hostile aux Juifs pendant sept ans, ne peut être que l'eunuque Bagoas, général d'Artaxerxès III, qui l'aida, de concert avec Mentor, à reconquérir l'Égypte. Cette campagne se termina en 345, d'après Maspero, qui suit Unger. La tentative de Bagoas eut lieu plus probablement après la victoire, vers 344 : or il s'écoula justement sept ans entre ce fait et la mort de Bagoas, à l'avènement de Darius Codoman, en 337 d'après Maspero. Il faut convenir que ce synchronisme est

décisif, à moins qu'on ne fasse aucun cas de l'autorité de Josèphe.

2. En 351, Artaxerxès III se trouvait précisément, non point à Suse, mais à Babylone, d'où partit Esdras, si l'on s'en tient à la Chronologie de Diodore de Sicile. Le Grand Roi faisait un effort suprême pour réunir des troupes et marcher en personne contre la Phénicie et l'Égypte. On s'explique très bien qu'il ait donné sa faveur à une communauté rivale des Phéniciens et certainement plus rapprochée des Perses au point de vue religieux. Le récit de Josèphe nous montre qu'à cette époque les ministres du roi de Perse ne dédaignaient pas de s'occuper des affaires religieuses des Juifs: Bagosès aurait voulu changer le grand prêtre.

3. A la suite de cette histoire, Josèphe nous en raconte une autre.

Ce grand prêtre Jean, père de Jaddous, contemporain d'Alexandre, avait un frère nommé Manassé, devenu par son mariage avec Nicoso, gendre du Samaritain ou Cuthéen Sanaballat.

On se souvient que Sanaballat, était le nom d'un des principaux ennemis de Néhémie. M. Maspéro en suppose deux. M. van Hoonacker reconnait que Josèphe n'a pu faire allusion qu'au contemporain de Néhémie puisque Néhémie (Néh., XIII, 28) chassa le fils de Joiada, gendre de Sanaballat. Le fils de Joiada est précisément le frère de Johanan, c'est-à-dire Manassé.

Manassé, frère de Johanan, grand prêtre en 351, peut très bien avoir épousé la fille de Sanaballat, ennemi de Néhémie, la vingtième année d'Artaxerxès II, soit en 385. D'autre part, Sanaballat, si on lui donne environ trente ans en 385, pouvait vivre encore au temps de la conquête d'Alexandre (330), Josèphe nous disant expressément qu'il était âgé au temps de Darius, ce qui indique un âge très avancé (XI, 8, 2). De cette manière on n'est pas obligé de supposer deux Sanaballat et tout concorde, à moins qu'on ne récuse absolument l'autorité de Josèphe. C'est ce que fait M. van Hoonacker : « au reste tout le passage de l'historien juif sent le roman pur et simple » (p. 33, note).

Cependant Josèphe, surtout dans ses *Antiquités*, n'écrit pas un roman. Il suit toujours ses sources. Quelquefois elles l'induisent en erreur, comme a fait, pour notre époque, le IIIe livre d'Esdras. On peut donc quelquefois le convaincre d'erreur, mais il ne suffit pas pour cela de l'accuser d'avoir écrit un roman. La fondation du temple du Garizin était un fait trop important pour échapper à la tradition juive; elle le rattachait à un personnage nommé Sanaballat que nous retrouvons dans le livre de Néhémie. On répond que le Sanaballat de Néhémie vivait cent ans plus tôt... mais c'est justement ce qu'il faudrait prouver.

4. Notre supputation vient en aide au point principal du système, l'antériorité de Néhémie : M. van Hoonacker ne s'est pas dissimulé la force des objections qu'on tirait de l'âge qu'il faut donner, dans son système, soit à Esdras, soit à d'autres personnes qui figurent à la fois dans l'histoire de Néhémie et dans celle d'Esdras. Entre la vingtième année d'Artaxerxès Ier et la septième d'Artaxerxès II, il y a quarante-sept ans (de 445 à 398). La scribe Esdras, auquel M. van Hoonacker donne environ trente ans, lorsqu'il figurait déjà à la tête des lecteurs, aurait eu bien près de soixante-dix-sept ans lors de sa mission publique.

C'est un âge avancé qui a conduit van Hoonacker à donner un caractère sénile à sa physionomie.

De plus M. van Hoonacker concède que plusieurs Juifs qui avaient travaillé sous Néhémie figurent parmi ceux dont les mariages sont dissous par Esdras, Malkia, Jozabad, Kelaja, Meschullam et Schabbethaï. (Réponse à Kuenen, p. 70.) Il pense que rien n'empêche d'admettre la survivance de ces vieillards, et qu'on a pu les obliger à quitter leurs femmes.

Assurément ces réponses sont, à la rigueur, suffisantes, mais combien elles deviennent plus plausibles si l'intervalle est diminué de treize ans! Entre la vingtième année d'Artaxercès II et la septième d'Ochus il n'y a que trente-quatre ans (de 385 à 351).

5. Enfin nous avons déjà vu que si quelques rabbins faisaient d'Esdras un contemporain de Zorobabel, l'ensemble des docteurs prolongeait son existence jusqu'au temps d'Alexandre, ce qui se concilie très bien avec notre système.

Ces raisons sont peut-être assez fortes pour nous déterminer à modifier sur ce point chronologique le système du savant professeur de Louvain.

Les objections ne manquent pas et nous en entrevoyons bien quelques-unes, mais la place nous fait défaut pour y répondre, et nous concluons provisoirement : Néhémie est venu à Jérusalem en l'an vingt d'Artaxerxès II, Esdras en l'an sept d'Artaxerxès III.

Fr. M.-J. Lagrange.

DE VISIONIBUS EZECHIELIS PROPHETÆ

Cpp. I — X.

Explicationem quamdam huius visionis, quæ iam tot eruditorum conamina elusit, tot alios difficultate deterruit, a nobis iterum proponi, non immerito quis mirabitur. Neque quidquam faciemus ad hanc admirationem pellendam, nisi afferemus, quam possumus diligentissime, rationes, quibus sententiæ nostræ probabilitatem vindicari putamus. Quæ rationes, si forte cui debiliores videbuntur, cogitet, id saltem utilitatis inde hauriri, quod ex multiplici tractatione lux demum maior fiat, et illud, poetæ valere semper : Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas.

Ad propositum accedamus. Brevem totius visionis explicationem præmittemus, ut omnino pateat, quænam de obiecto harum visionum generatim spectato, nostra sit sententia. Deinde textum ex hebraeo sermone in latinum convertemus, iis tantum concisam explicationem adicientes, quæ præ ceteris difficultatem creant, aut ad sententiam defendendam magnopere faciunt.

Tum rationes explicabimus, cur ita sentiendum esse arbitremur, easque ex circumstantiis temporum et locorum, ex textu ipso, verborumque etymologia, ex assyriologorum recentibus inventis petitas exponemus.

I.

Magnifice sed perquam breviter initium fit visionis per tempestatem ex septentrione subito ortam. Interea nubes grandis et lucida prophetæ oculis apparet, undique fulguris igne continuo coruscans. Micantibus ictibus paulatim, disiecta nube, species prodit animalium, quorum forma mirum in modum, e diversorum animalium membris conflata est. Splendent et illa igne et in partes diversas moventur. Quæ cum attente Ezechiel considerat, ea videt esse contigua rotis, quæ, una alteri inhaerente, aspectum mirabilem præ se ferunt. Ita autem cum animalibus connexæ sunt, ut horum influxu moveri, ascen-

dere et in ima ferri videantur. Fulgor dein, quo animalia lucent, carbonibus ignis similis perhibetur. Inter illa focus ignis circumit, e quo fulgor alius videtur procedere.

Nec tantum illud, sed et oculis undique rotæ distinguuntur. Demum supra animalium capita expansum est cœlum crystallinum, ibi thronus reperitur, cui insidet Ille, qui mox cum propheta collocuturus est et Jehova, Deus Israel esse dicitur. Eadem descriptio cp. x occurrit, ut patet ex v. 20 cp. x : « Ipsum est animal, quod vidi subter Deum Israel, iuxta flumen Chobar ». Sed animalia cherubim vocantur, rotæ uno nomine singulari audiunt : הַגַּלְגַּל . Præterea animalium quoque corpora oculis distincta esse dicuntur.

Nunc sententiam nude, ne confusio oriatur, exponemus.

Jam, *quod ad formam animalium spectat,* textus exigere videtur, ut nec monstra fingamus, quibus quatuor capita uni trunco et cervici imposita sint, nec tauris illis alatis ea similia esse opinemur, quales in ruderibus prope Babylon inventi sunt, quique ab homine caput, a leone aut bove truncum, ab aquila alas videntur mutuasse. Textui convenire eam tantum fictionem existimamus, ut non solum capita in unoquoque quattuor, symmetrice in quattuor partes opposita sint, sed cuique capiti crura saltem duo et quatuor alæ respondeant, ita tamen ut reliquum corpus quodammodo unum sit illis quatuor, seu potius reliquum corpus prophetæ oculis non patuisse sed sub alis latuisse dicendum sit.

Quattuor scilicet alæ, ut in textu dicitur, cuique capiti respondent, ita ut binæ infra caput in altum excrescere et ad medium animal sese porrigere videantur; alteræ binæ ea quæ infra caput sunt et latera obtegant. Inde fit ut corpus non videatur, neque quidquam propheta, qui diligenter et iterato omnia describit, insinuet circa corpora singulis capitibus aptata, eorumque inter se connexionem, nisi quod alæ corpus tegant.

Rotæ vero describi videntur duæ (vel forsan plures), ita una alteri immissa, ut singulæ magnos sphæræ circulos efforment, ut mathematici dicunt, — atque ita coniunctæ globi imaginem exhibeant; imo totum hoc rotarum systema x, 6 (24 13?) expresse sphæram vocari demonstrabimus.

Numerum rotarum distincte vates non tradit, ita ut plures fingi liceat; neque maior minorve numerus explicationi prodesse aut obesse potest.

Sphæra hæc non semper quiescit sed multis modis *movetur* et simul cum animalibus in quattuor cœli partes huc illuc ferri videtur; insuper sermo fit de motu ascendente. Utrum de motu progressivo totius

sphæræ et animalium per spatium, an de motu circulari sphæræ circa axem fixam sermo sit, non semper liquet. Prior vero si admittitur, iuxta naturam sphæræ alterum præsupponere videtur; et magis etiam cum hic posterior, motus circa axem, iuxta quosdam ep. x, 13 enuntietur, hic admittendus erit, sive solus sive cum motu progressivo coniunctus. *Principium* autem *motus* est spiritus quidam, qui tum animalibus inesse dicitur, tum spiritus animalis vocatur.

Sphæra porro illa, quæ ex rotis confecta est et undique oculis conspersa nobis imago est orbis cœlestis seu firmamenti, per cuius superficiem astra specie tenus decurrunt; a. v. globus uranographicus; quo posito animalia, quæ globo insident et unum quoddam cum eo efficiunt, aliquid simile significare, in aperto est. Unde facile concluditur:

Animalia signa indicare *zodiacæ* seu constellationes; *motibus* vero variis et complexis huius sphæræ et animalium, totius orbis cœlestis apparentes *circumvolutiones* idealem in modum repræsentari. Ubi meminisse iuvat, Chaldæos, inter quos versabatur Ezechiel, accuratam et pro illa ætate stupendam habuisse, iam diu ante prophetæ tempora, constellationum notitiam, imo nomina eadem, quibus nos utimur, adhibuisse. Testatur id tabula lapidea, cui zodiaca insculpta est, oriunda ex anno a. Chr. n. 1100 (1). Illi autem in signis illis deos diversos collocabant, quorum influxu omnia regerentur (2). Spiritus tamen animalium, quibus apud Ezechielem apparentes corporum cœlestium motus debentur, angelos potius esse liquet.

Quæ cum ita sint, non est cur non *oculos* in corporibus animalium et in rotis putemus esse singularum constellationum *stellas*, imo, si liceat nobis esse audaciores, *ignem*, qui I, 13 huc illuc inter animalia discurrit et *focum*, unde x, 2 ignis sumitur, esse *solem* arbitremur. Priorem tamen planetas quoque significare posse concedimus.

Supra capita animalium extensum est firmamentum crystallinum et in firmamento apparet thronus, cui Deus insidet; huic Deo animalia reverentiam exhibent.

Tota igitur descriptio eo tendit, ut splendidissime demonstretur supremum Dei dominium in universorum astrorum agmen; et ut a Judæorum animis arceatur periculum incidendi in idololatriam, in quam, scientiarum et artium, speciatim astronomiæ illecebris allecti, facile lapsuri erant; imo, cui iam multi ex nobilibus Judaeis, teste Ezechiele cp. VIII, manus victas dederant.

(1) Cf. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, art. *Astronomie*, col. 1191, sqq.
(2) Cf. Schegg, *Biblische archeologie*, p. 361.

En brevem totius expositionis nostræ conspectum, ita ut quæ sit descriptio et quid significet neminem lateat.

Jam ad textum veniamus, quem ad litteram, quantum fieri potest, convertemus, adiectis paucis tantum pro scopo nostro, et brevissimis notis et expositionibus iis in locis, quæ declaratione indigent.

II.

Ait igitur Ezechiel cp. I :

1. Et factum est in trigesimo anno et quarto, in quinta die mensis et ego in medio exilio super flumen Chobar; cœli aperti sunt et vidi visiones Elohim.

2. In quinto mensis, qui fuit annus quintus exilii regis Jojachin.

3. Factum est verbum Jehova ad Ezechiel, filium Buzi, sacerdotem, in terra Chaldæorum super flumen Chobar, et erat super eum ibi manus Jehova.

4. Et vidi et ecce tempestas valida veniens ex septentrione; nubes magna et ignis continuus et splendor in nube circum circa et in medio igne candescebat quasi species aurichalci.

5. In medio autem igne e figura quattuor animalium; hic (erat) aspectus eorum, figura hominis in iis.

6. Quattuor facies uni et quattuor alæ singulis ex iis.

Hic notamus, non tribui unicuique animali et quattuor facies et quattuor alas tantum, sed unicuique ex capitibus quattuor alas addi. In priore enim parte versiculi dicitur : וְאַרְבַּעָה פָנִים לְאַחַת subintellige : חַיָּה; in posteriori additur demonstrativum : לָהֶם ; sensu autem obvio illud demonstrativum refertur ad nomen proximum, quod est פָּנִים vultus; ideoque sensus est : et quattuor alæ singulis horum i. e. capitum.

7. Pedes eorum pes extensus et planta pedum eorum sicut planta pedis vituli; fulgebant autem ut aspectus aeris lævi.

8. Manus hominis (apparebant) sub alis eorum, in quattuor eorum partibus; et vultus suos et alas quaterna habebant.

9. Junctæ erant singulæ alæ proximis; non revertebantur cum moverentur, singula ante faciem suam movebantur.

De hac locutione infra ad v. 12 dicemus.

10. Et figura vultuum eorum (hæc erat); vultus hominis [qui oppositus videnti primus enumeratur]; et vultus leonis ad dexteram in quaternis eorum; et vultus bovis ad sinistram in quaternis eorum; et vultus aquilæ in quaternis eorum.

11. Et vultus eorum (1) et alæ eorum separatæ erant a superiori parte; singula duas alas habebant, iunctas singulis (ceterorum alis), et duas, quæ corpora eorum tegebant.

Hic versus præ ceteris obscurus est. At sermo in contextu est tantum de capitibus; describuntur igitur alæ, quæ singulis capitibus respondent. Declaratur autem in hunc modum : alæ binæ superiores explicatæ sunt, una ala occurrit alteri, quæ ad caput proximum pertinet; inferius positæ alæ omnia, quæ infra caput sunt, abscondunt.

12. Singula in regionem vultus sui movebantur; quocunque spiritus tendebat, eo movebantur, non revertebantur, cum moverentur.

Hæc posterior locutio explicatione indiget. Convertimus verbum יסבו per verbum *revertendi*. Hoc loco vero, ubi de animalibus sermo est, dici potest : terga non vertebant, cum per eamdem viam redirent. Propheta intendit dicere : animal illud quadriceps, cum movetur, non se convertit, seu terga revertit, quando eadem via regreditur, sed tum, opposito capite impulsum dante, quod fieri docemur ep. x, 11, recedit ad locum, unde profectum est.

13. Et figura animalium sicut carbones ignis, ardentes ut aspectus lampadum; hic (ignis) circuibat inter animalia; et fulgor erat in igne et ex igne emicabat fulmen.

14. Et animalia continuo ibant et redibant, quemadmodum aspectus fulguris (?).

15. Et vidi ad animalia et ecce rota una in terra iuxta animalia, secundum quattuor eius facies.

16. Aspectus rotarum et earum structura sicut species chrysolithi; figura una erat iis quattuor, et aspectus earum et structura erat ac si (erat) rota in rota.

Notamus v. 15 animalia esse collocata iuxta rotam secundum quattuor partes rotæ; nam possessivum, quod suffigitur voci פָּנִים non potest referri nisi ad אוֹפָן seu rotam, ideoque vox illa plus quam unam rotam videtur significare, quia quattuor partes sive latera in una rota difficulter excogitantur. Propositio לְ converti debet : *iuxta, secundum ;* apte comparatur cum græca κατά. Videtur igitur nomine rotæ iam sphæra significari seu systema rotarum, de quo v. 16 et x, 6 clarius sermo fit, quodque animalia ex quattuor partibus circumstant.

Versu enim 16 rotas numero plurali appellat; et aspectus earum describitur ita, ut rota in rota immissa esse dicatur. Jamvero duo

(1) Hoc quoque loco interpunctionem a Massoræ negligendum esse duximus. Qui eam sequuntur, ut Vigouroux, exponunt : « Et facies eorum » (erat haec quæ vers. 10 descripta est). Ast hæc nimis dura videtur nobis ellipsis.

circuli aut inscripti esse possunt, ut aiunt mathematici, aut unus alterum secat quocunque modo; in priori hypothesi non apparet, quomodo quattuor animalia iuxta quattuor partes rotarum collocanda sint; posterior vero tum versiculum præcedentem apte explicat, tum locis, paulo ante laudatis, perbene consonat.

17. Super quattuor partes suas, cum moverentur, movebantur; non se convertebant in eundo.

Hæc, ut præcedentia et sequentia de toto systemate rotarum dici videntur; libere movebatur in quattuor directiones circa duplicem axem (cf. v. 12).

18. Et (quoad) absides earum, maiestas iis (inerat) et terror; et absides earum erant plenæ oculis circumcirca iis quattuor (rotarum partibus).

19. Motis animalibus, movebantur rotæ iuxta ea et sublevatis animalibus a terra, levabantur et rotæ.

20. Eo, ubi spiritus erat ad eundum, ibant, eo quo spiritus (erat) ad eundum; et rotæ elevabantur cum ipsis, quia spiritus animalis in rotis (erat).

Mira sane repetitio. Ne mera tautologia admittatur, intelligendus erit motus, cujus tum directio tum terminus (seu duratio) a spiritu pendet; movebantur qua via, et quousque (seu quamdiu) spiritus impellebat.

21. Cum moverentur, movebantur, et cum starent, stabant, et cum elevarentur a terra simul cum iis elevabantur et rotæ, quia spiritus animalis in rotis (erat).

22. Et figura super capita animalis (1) : firmamentum sicut species crystalli, maiestuosi, expansum super capita eorum desuper.

23. Et infra firmamentum eorum alæ erant extensæ, unaquæque ad proximam, cuique duæ erant, quæ tegebant ea, et unicuique duæ, quæ corpora tegebant.

Supra, v. 11, duæ priores alæ dicuntur extensæ (desuper) ; hæ igitur partes posteriores, ubi quattuor coniungebantur, alteræ singulorum corpora a parte anteriori videntur obtegisse.

24. Et audivi vocem alarum ut vocem aquarum multarum, ut vocem omnipotentis (2); quando movebantur, vocem strepitus ut vocem exercitus; quando stabant, remittebantur alæ.

25. Et facta est vox de supra firmamentum, quod erat super capita eorum; quando stabant, remittebantur alæ.

(1) Sic hebraice numero singulari; attamen probabile est vocem habere sensum collectivum.
(2) Interpunctionem massoreticam cum LXX et Vulg. relinquimus.

26. Et supra firmamentum, quod (erat) supra capita eorum, sicut aspectus lapidis sapphiri figura throni (erat); supra figuram throni figura ut aspectus hominis super eum supra.

27. Et videbam eum sicut speciem aurichalci, cui quasi aspectus ignis domus erat circumcirca ab aspectu lumborum eius et supra; et ab aspectu lumborum eius et infra vidi ut aspectum ignis, et fulgor ei (erat) in circuitu.

Theophania sic concipi potest : apparet Deus in specie humana, ita tamen ut superiores partes corporis colorem electri seu aurichalci præ se ferant et quasi ædicula luminosa, « aspectus ignis », cingantur; (לה ad *speciem aurichalci* referimus), dum partes inferiores simili splendore luminoso potius obteguntur (Ez., VIII, 2): totamque hanc apparitionem divinam præterea alius fulgor circumsplendet qui v. 28 cum arcu cœlesti comparatur. Hanc expositionem præclare illustrat imago assyriaca, quæ a Vigouroux (1) exhibetur. Ceterum tota loquendi ratione (*sicut species* aurichalci, *quasi aspectus* ignis, *ab aspectu* lumborum) clarissisme indicat vates, divinam apparitionem non verbis propriis sed imaginibus tantum humanis a se enuntiari.

28. Quemadmodum arcus cœlestis, qui est in nubibus in die pluviæ, sic erat aspectus fulgoris circumcirca; hæc erat similitudo gloriæ Domini; et vidi et cecidi super faciem meam et audivi vocem loquentis.

CAP. X.

1. Et vidi et ecce versus firmamentum, quod super caput cherubim erat, quasi lapis sapphiri et quasi aspectus figuræ throni apparebat super eos.

2. Et locutus est (Deus) ad virum lineis indutum (de quo cf. cp. IX) et dixit : Vade in medium « galgal » ad locum infra Cherub et imple manum tuam carbonibus ignis de intra cherubim et sparge supra civitatem; et ivit ille vidente me.

3. Et cherubim stabant a dextris domus (templi) cum ibat vir et nubes implevit atrium interius.

4. Et elevata est gloria Jehova desuper Cherub supra limen domus : et impleta est domus nube et atrium impletum est splendore gloriæ Jehova.

5. Et sonitus alarum cherubim audiebatur usque ad atrium exterius sicut vox Omnipotentis quando loquitur.

(1) *La Bible et les découvertes modernes*, 3e éd., t. IV, p. 358, tab. LXXIV.

6. Et cum iuberet virum lineis indutum, dicens : Sume ignem de intra globum de inter cherubim, ille ivit et stetit iuxta rotam.

7. Et extendit Cherub manum suam versus medium cherubim ad ignem, qui erat inter cherubim, qui cepit et porrexit in manus viri lineis induti. Ille autem cepit et abiit.

8. Et (i.e. etenim) apparebat in cherubim similitudo manus hominis sub alis.

9. Et vidi et ecce quatuor rotæ iuxta cherubim ; una rota iuxta Cherub unum, et una rota iuxta Cherub unum ; et aspectus rotarum erat ut species chrysolithi.

10. Et aspectus earum (hic erat) : figura una iis quatuor; ac si (esset) rota in media rota.

11. Cum moverentur, versus quattuor partes suas movebantur, non revertebantur dum movebantur, quia ad eum locum, quo se convertebat caput (1), sequebantur post illud, non se convertebant.

— Hoc loco videtur sermo esse de cherubim, quamquam eadem verba I, 17 de rotis scripta sunt. Cf. v. 12 et ib.

12. Et omne corpus eorum et dorsa eorum et manus eorum et alæ eorum et rotæ plena erant oculis undique.

— Igitur non tantum rotae (ut I, 18 dici videtur) sed cherubim quoque, quoad omnes partes suas, pleni erant oculis. Talis autem numerus oculorum, — et oculorum in rotis! — sicut in omni alio commentario inextricabilem difficultatem facit, ita in nostra sententia iam expositione nulla indiget.

Additur huic versiculo parva sententia quæ converti debet : « quaternis iis rotæ suæ. » Sensum aptum invenire non est; ideoque liceat coniicere ante alteram vocem excidisse כל et sensum esse : omnia plena erant oculis, quaternis animalibus et rotis eorum.

13. Ad rotas autem dixit : הַגַּלְגַּל audiente me.

— Hæc sententia dupliciter converti potest et diversum sensum exhibebit. Nonnulli præferunt vertere : et imperavit rotis : ה circumvolutio i. e. volvimini! Sed tale substantivum loco imperativi poni, non est facile admittendum. Deinde quomodo explicatur articulus, qui præfigitur voci : גַּלְגַּל? Non nisi contortum sensum esse putamus. Hinc cum aliis vertere malumus : et vocavit rotas : גלגל sphæram i. e. cœlestem ; a. v. expresse dicit systema rotarum repræsentare orbem uranographicum.

14. Et quattuor facies uni, facies primi facies Cherub, facies secundi facies hominis, et tertia facies leonis et quarta facies aquilæ.

(1) Sic ad litteram. Sensus etiam esse potest : primus i. e. prima pars.

15. Et ascenderunt cherubim; hoc est animal, quod vidi supra flumen Chobar.

16. Et cum moverentur cherubim; movebantur rotæ iuxta eos et cum elevarent cherubim alas in surgendo a terra, non se convertebant rotæ et ipsæ iuxta eos.

17. Cum starent, stabant et cum elevarentur, elevabantur cum iis (et) ipsæ, quia spiritus animalis in ipsis (rotis erat).

18. Et procedebat gloria Jehova de supra limen domus et stetit supra cherubim.

19. Et elevabant cherubim alas suas et ascenderunt a terra in procedendo videntc me; et rotæ simul cum iis; et steterunt in introitu portæ domus Jehova orientalis et gloria Dei Israel erat super eos desuper.

20. Hoc est animal quod vidi sub Deum Israel iuxta flumen Chobar et scivi quod cherubim sunt.

21. Quaternæ facies uni et quaternæ alæ uni et figura manum hominis sub alis eorum.

22. Et (quoad) figuram vultuum eorum (sunt), ipsæ facies, quas vidi super flumen Chobar; aspectus eorum (idem) et ipsa (animalia eadem). Singula versus faciem suam movebantur.

III.

Jam demonstrationem aggrediamur, et quæ prius statuimus, rationibus stabiliamus.

Sententiæ nostræ magnam vim accedere, si demonstratur esse aptissima circumstantiis locorum, temporum et personarum et indigentiis Judæorum exulum, nemo negabit. Insuper, si ad finem, quem vates prosequitur, consequendum, nihil aptius inveniri potest, neque quidquam Judæorum animos magis commovere potuit, quam illa maiestatis Domini descriptio, profecto probabilitatem magnam sententiæ huic esse, agnoscemus. Præterea, vix non unice in hac explicatione difficillimæ locutiones et obscurus sermo dilucidari quadantenus poterit.

Jamvero, quia hæc verificantur, tuto nos eam sententiam amplecti existimavimus.

Quod pertinet ad locorum et personarum circumstantias, Judæi vi et armis e patria pulsi, admirantes chaldaicæ artis et scientiæ miracula suspiciebant. Illi, quibus statuas facere non licebat, quotidie pulcherrimas, magnitudine et fabrili opere eximias imagines videre cogebantur. Victorum conatus eos ad cultum deorum pertrahendi et Judæorum ad idololatriam tam facilis animus periculum augebant. Maxime

vero illud imminebat a parte astronomiæ, quam Chaldæi præ ceteris ita coluerunt ut huius quasi genitores ab antiquis appellati sint, et denuo nostris temporibus ab eruditis fere omnibus vocentur. Ut pauca ad hanc rem illustrandam afferamus, enarrare liceat, Chaldæos iam a. Chr. n. anno 1100 zodiacam cognovisse, ut efficitur ex illa tabula lapidea, cuius paullo ante mentionem fecimus, eos anni divisionem in 365 dies iamdudum cognovisse, aliis autem, ac nunc fit, diebus interiectis, solis viam per aëra, imo plurium planetarum perspectam habuisse, lunæ eclipses prænuntiasse, ideoque motum eius et mutationes bene distinxisse (1). Omitto plura.

At vero, scientiæ sublimis rationes hos eruditos non, ut fas erat, ad verum Deum colendum, sed ad vanam astrologiam exercendam perduxerunt. Quin etiam Israelitas a veri Dei cultu videntur abstraxisse. Ipse enim Ezechiel cp. VIII luget abominationes patratas a senioribus et proceribus Israel, e quibus commemorat « quasi 25 viros », qui solem adorare non verebantur : « et introduxit me, ita ait v. 16, in atrium interius domus Domini et ecce ad ianuam domus Domini inter vestibulum et altare ut 25 viri; dorsa eorum ad domum Domini et ora eorum ad orientem et illi adorabant solem ad orientem ». Unde facile deducitur non tantum imminere periculum sed etiam multos in peccatum lapsos fuisse. Soli et universo exercitui cœlorum præstitum cultum impedire, judæos absterrere a nefanda idololatria, quæ eo erat periculosior, quo magis scientiae rationibus niti videbatur, hoc a Domino propositum prophetæ erat. Pro misericordia et sapientia sua Jehova id ipsum, quod offensioni populo erat, selegit, ut suum in universum cœli orbem dominium magnifice significaret, ideoque prophetam ea arma, quæ contra Deum falsus cultus adhibebat, in illum convertere docuit. Audierant Judæi Chaldæorum opinione cœlos impletos esse spiritibus, qui motibus cœlestibus præsiderent, astra regerent et hominum fata ducerent. Ezechiel contra orbem cœlorum, et animalia mysteriosa cum toto astrorum agmine sublimi quadam et admiranda imagine pedibus supremi Domini subiecta adspicit. Quæcumque Chaldæi ex scientiæ rationibus studio collegerant, arte construxerant, imaginatione confinxerant, in unum quasi fasciculum colliguntur, ut uni Deo vero scabellum pedum constituant, insueta quidem forma et nobis obscura, Israelitis vero, ad quos dirigebatur prophetia, magis pervia.

Ad propositum igitur nihil aptius erat, quam rebus e scientia astronomiæ mutuatis, terribilem maiestatem Jehova vivide depingere. Hæc imago Judæorum animis alte infixum manere debuit.

(1) De scientia astronomica Chaldæorum docte agunt Epping et Straszmaier, S. J., « *Astro-*

Ad particularia animum convertamus. De *animalibus* prius est disserendum.

Indubie constat, quattuor distincta animalia enumerari. Cp. I, 6 horum animalium, quorum v. 5 quattuor se vidisse testatur, euique quattuor facies attribuit. V. 10 enumerans capita, ea iis quattuor eadem esse indicat. Cp. X distinguit Cherub et Cherubim, locum infra Cherub et intra cherubim; ita ut nullum dubium de hac re relinquatur.

Juvat animadvertisse in reliqua expositione et narratione prophetam uni tantum ex illis animalibus describendo incumbere, sive ideo quod simillima sint inter se, sive quod unum magis quam cetera in oculos eius incurrerit.

Unum animal quattuor habet facies. At solemnis est inter exegetas disputatio, an quattuor facies sensu proprio intellegi debeant, ita ut singulis animalibus *quattuor* diversi *vultus* et *capita* tribuenda sint. Fuerunt namque qui voci « panim » multo latiorem sensum tribuerent, quo externam quamvis rerum *speciem* designaret. Quod si verum est, animalia apud Ezechielem descripta vix a tauris (*Kirubi*) aut leonibus (*nirgalli*) alatis Assyriorum differrent. *Facies* enim *hominis* in capite manibusque humanis, *facies bovis* et *leonis* in trunco a dextris leonino, a sinistris bovino, *facies* denique *aquilæ* in alis foret quærenda. Argumenta huius sententiæ egregie pro more evolvunt Vigouroux (1) et Knabenbauer (2). At fateri cogimur, iis rationibus nos assensum præbere non posse.

Quæstionem quidem ipsam, quænam sit *primitiva* significatio vocis « panim » omittere licet. Constat enim sensum *vultus* esse frequentissimum. Quodsi quando eadem voce *superficies* terræ, campi, aquæ cet., aut pars externa sedis, vel etiam aspectus exterior pecoris (Prov., XXVII, 23) designatur, hæc ultima significatio (quæ sola adversariis fortasse favet) a loquendi ratione Ezechielis, prout in his capitibus apparet, longissime abest. Procul dubio enim I, 9, 12 (in fine), ubi vel singula animalia vel, iuxta sententiam nostram singulæ animalium quaternæ partes iuxta directionem *vultus* sui moventur, significatio vocis consueta retinenda est; unde iam difficile sibi quis persuadebit eamdem vocem quæ I, 9 vultum designat, duobus vocabulis interiectis v. 10 diverso plane ac prorsus insueto sensu venire, ac eosdem sensus diversissimos X, 22 in eodem versiculo coniungi.

Quod eo magis urgendum est, quod sensum illum latiorem, quem

nomisches aus Babylon ». (Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungs sb. band 41). Vigouroux, *Dict. de la Bible*, l. c. Lenormant, *Orig. de l'hist.*, I, p. 233 sqq.

(1) *La Bible et les déc. mod.*, l. c., p. 340 sqq.

(2) In Ezechiel, I, 5 et s.

voci « panim » affingunt adversarii, quattuor aliis vocabulis in ipso textu nostro a vate enuntiatum videmus : « *mar'ch, demüt, ajin, tabnït* (1) ».

Prætcrea, I, 6, 8 quattuor alæ cum singulis « panim » componuntur, vel certe, quod volunt adversarii, singulis animalibus tum « panim » quattuor, tum quattuor alæ tribuuntur. Quod quomodo fieri potest, si ipsæ alæ « panim » aquilæ i. e. *speciem aquilinam* constituant (2). Quid deinde in hypothesi illa sunt *manus hominis*, quæ I, 8. simul *sub* alis et *super quattuor eorum* (quartas) *partes* habentur? Quid I, 11 facies (et alæ) separatæ a parte superiori? Quid quattuor, *panim* X, 21 iterum coordinatæ alis et manibus? Insuper X, 11 ubi motus animalium describitur (cf. v. 12 et 16 ubi motus rotarum commemorari incipit), animalia moventur super *quattuor* (quartas) *partes suas, nec se convertunt,* et semper tamen moventur, præcedente capite (cum articulo, illo nempe determinato capite, quod singulis vicibus pro lubitu directionem determinat). Quodsi sermo fieret de quattuor animalibus, quæ tauris alatis in monumentis similia forent, cur opus erat, ut ter (I, 9; XII, 17; X, 22) doceremur singula moveri *in directionem vultus sui?* Quis in illa hypothesi aliam motus directionem supponere potest? At vero mirum erat, ideoque inculcandum multoties, unum animal, quocumque modo compositum, in varias (successive) partes abire, *quin se converteret,* semper tamen *vultu* vel *capite* præcedente (I, 9, XII, 17; X, 11, 22). Imo intelligi hæc prorsus nequeunt, nisi supponamus animal compositum, quattuor partibus constans, quæ binæ et binæ sibi oppositæ, quattuor capitibus et vultibus quattuor cœli partes respiciant. Et hæ revera quaterna capita I, 10; X, 14 apertissimis verbis describuntur. Quid, quod hoc posteriore loco, postquam singulis animalibus quattuor iterum « panim » tributa sunt, deinceps singulis quattuor singulorum animalium partibus distincta sua cuique facies adscribatur : « facies *primi* facies cherub, et facies *secundi* facies hominis »? Unde singulis quoque hisce partibus Apoc., IV, 7, singula distincta animalia respondent : « Et animal primum simile leoni, et secundum animal simile vitulo, et tertium animal habens faciem quasi hominis, et quartum animal simile aquilæ volanti ». (Cf. quoque Ez., XLI, 18 s.).

(1) Vigouroux obicit : vatem in nostra hypothesi vocem « rōsch » potius adhibere debuisse quod gratis asseri videtur. Imo dubium est, utrum hac voce ubique (etiam I, 10 et X, 14) uti *potuisset.* Facies enim humana non necessario supponit totum caput humanum. In monumentis enim assyriacis idem quandoque caput facie humanum, cornibus et auribus bovinum est. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 339 et pl. LXX. Quodsi I, 5 præmittitur « figura hominis in iis », id exponendum videtur iuxta I, 10.

Jam de *rotis* dicendum est.

Duabus vocibus utitur Ezechiel ad designandum id quod iuxta animalia positum est : אוֹפַן num. singulari I, 15 et אוֹפַנִּים plurali numero v. 16 et alibi; cp. x : הַגַּלְגַּל; hac ultima voce omnes rotæ simul insigniri videntur.

Vox אוֹפַן : incertæ originis est; constat vero eam ab auctoribus talmudicis adhiberi ad designandos circulos eos, quibus astronomi terræ dimensiones et corporum cœlestium per aëra vias repræsentant. Exempla accipe : אֹפַן הַמִּישׁוֹר circulus rectitudinis i. e. æquator : אוֹפַן הַמַּזָּלוֹת circulus signorum (zodiaca); אוֹפַן הַמַּפְרִישׁ circulus distinguens (horizon); אוֹפַן חֲצִי הַיּוֹם circulus dimidii diei (meridianus), quæ exempla præstant apud Buxtorf et Levy (in lexicis). Hæc certa sunt. Sed solvenda est quæstio, utrum apud prophetam idem sonent. Post ea, quæ de scientia astronomi ac Babyloniorum breviter diximus, iam tuto ita ratiocinari possumus. Probabiliter astronomi illi, sicut zodiacæ imagines confecerunt, etiam universi orbis cœlestis saltem imperfectas quasdam repræsentationes confecerunt, quibus in calculationibus faciendis iuvarentur. Vix enim his egere cos potuisse dicendum est. Eas Ezechiel vidisse et cognovisse merito supponitur, eo vel magis quod chaldaizare ab eruditis dicitur et ingenium eius scientiis aptum fuisse toto suo libro comprobatur. Ex hac re ansam sumpsit Dominus Deus ad hanc imaginem prophetæ proponendam.

Aut, si quis renuit id admittere, totam repræsentationem Deus dicatur servo suo monstrasse et accurate conscribi iussisse, quin affirmetur propheta huius imaginis plenam significationem cognitam fuisse, ut Judæorum proceres, qui astrologiæ iam dediti erant, a crimine revocaret.

Accedit alia ratio gravior cur אוֹפַנִּים globum esse arbitremur, x, 2, 13 systema rotarum una voce singulari cum articulo vocatur : הַגַّלְגַּל Huius vocis significatio est : rota, circulus sphæram, globus. Tota res ex eo pendet, quid apud prophetam significet. Quodsi statuimus, iam usu biblico anteriori hanc vocem æquivalere : globo, non est cur dubitemus, ne hoc loco idem significetur.

Isaïæ, XVII, 13 « et rapietur sicut pulvis montium a facie venti et sicut « galgal » coram tempestate ». Est distichon, et parallelismus in oculos incurrit. Hebraice altera pars sonat : וְכַגַּלְגַּל לִפְנֵי סוּפָה : et sicut galgal coram vento.

Ps. 82, 14 « Deus meus, pone eos ut rotam et sicut stipulam ante faciem venti ». (Vulg.). Prior pars hebr. sonat : אֱלֹהַי שִׁיתֵמוֹ כַּגַּלְגַּל : Deus meus, pone eos ut galgal.

In utroque versiculo indicatur aliquid stipulæ simile, quod facile vento propellitur. Jamvero notum est, etiam nunc in regionibus Palæstinæ finitimis, tempore messis vel paullo post, per vias et agros volutari, vento agitatos, globos quosdam, sat magnos (1); plantæ sunt, sphæræ formam imitantes quæ postquam aruerunt, a tempestate sublevantur et magna celeritate per agros volvuntur. Habemus igitur, quod his locis Scripturæ aptum est; et simul quod thesim nostram probat. Præterea Ps. LXXVII, v. 19. « Vox tonitrui tui in rota », ait Vulgatus.

Hebr. habetur בַּגַּלְגַּל cum articulo. Buxtorf vertit : in orbe cœlesti. Quæ versio maxime suadetur. Probabiliter igitur et hic eadem significatio habetur : sphæræ cœlestis.

Si usus huius vocis apud profanos quæritur : eamdem significationem invenimus. Ut exemplum afferamus, dicunt irridentes Sadducæi in Chagiga III, 79[d] : Pharisæi solis orbem (galgal) lavant. Viderant enim illi Pharisæos expiantes magnum templi candelabrum. Notatu dignum est illud in Petach. 94[b] : גַּלְגַּל קבוּע וּמז לות הוּזרין fixum est galgal, sed signa circumeunt, ut aiunt Judæi sapientes. Apertissime vox illa denotat firmamentum cœli, iuxta quod signa seu constellationes moveri dicuntur.

Hæc si ob oculos habuerimus, facile videmus versiculum 3, ep. X, iam nulla indigere explicatione; v. 13, Deum proponi audiente propheta, vocantem rotas : הַגַּלְגַּל seu τήν sphæram : sphæram cœlestem. Censemus autem illud comma « audiente me » seu « in auribus meis », prophetæ dare explicationem totius visionis, uno quidem vocabulo factam, sed brevitate pulcherrimam, eloquentem parcitate verborum.

Postquam de rotis et animalibus diximus, de *motu* est agendum. Auctor Eccl. (XLIX, 10), et post eum passim Rabbini, systema rotarum quod ab Ezechiele describitur, nomine *currus* designarunt. Nec male; ut infra videbimus. At currus est idealis, qualis in rerum natura existere nequit. Quomodo enim rotæ currus, quin se convertant, in quatuor partes moveri possunt? Nempe si « rotam in rota » imaginem sphæræ

(1) Phænomenon illud præclare describit Thomson (*the Land and the Book*, ed. 2e, t. II, p. 357 s.) additis quoque dictionibus arabicis, quæ cum locis citatis ut parallelæ componi possint. At plantam ipse vocat 'aqqub, quo nomine (Beryti in Syria) venit *Gundelia Tournefortii*. Apud Ibn-el-Bei-Ahar « Traité des simples » idem olus arabice 'oqub audit, ac sylbum D ab editore dicitur. Observat tamen (in epistola familiari), R. P. Jullien, S. J., cogitandam potius esse : *centaurea myriocephalam*, cuius secletum arefactum ipse sic vento per agros volutari observavit in Coele-Syria prope Anti-Libanum. Remittit ipse ad Boissier, *Flore orientale*. Merito autem coniicit, Arabes subinde nomen 'oqub vel 'aqqub significatione magis generica variis carduis applicare; et certe utraque planta ad idem artemisiarum genus pertinet et in Palestin farequens est (cf. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, p. 333, 339).

efformare admittamus. Motus autem sive rotæ sive sphæræ erit rotatio circa axem, sive hæc sola cogitatur, sive cum motu, quo rota vel sphæra per spatium procedit, composita. Ille quoque motus circa axem plenissime explicat, cur cherubim simul cum rotis (i. e. cum ea parte rotæ cui adstant) a terra elevari dicantur (x, 15 sqq.). Nec mirum est in hypothesi nostra, illum cherub, quem paullo ante (x, 2) maxime vates præ oculis habuit, supra sphæram seu sphæram *sub* cherub apparere, et deinceps (x, 6) totam sphæram, vel certe ignem inter rotas positum, esse simul *inter* cherubim; hi enim sphæræ undique circumstant, eo modo quo constellationes videntur circumstare firmamento cœli. Atque attentis quattuor capitibus unius cherub, quorum singula versus faciem suam (i, 9, 12; x, 22), cetera pertrahere poterant (x, 10), nemo non videt, orbem cœlestem proponi ut globum in quattuor directiones libera rotatione mobilem, huc illuc scilicet circa duplicem axem. Ita varios cœlestium corporum motus apparentes idealem in modum describi diximus.

Disputari quoque potest, utrum motus rotarum vel sphæræ (i, 19, sqq.; x, 15, sqq.) *causari* ab animalibus an horum motus tantummodo *concomitari* dicantur. *Directe* posterius enuntiari videtur; moventur enim rotæ *in* (בְּ) motu animalium et præpositionem : *in*, maxime propter verba addita : rotæ movebantur *iuxta ea* (animalia, i, 19; x, 6) vel *simul cum iis* (i, 20 s.; x, 19), directe concomitantiam potius quam rationem causæ dicere putamus. Sed quidquid id est, ut *prior* saltem causa motuum tum animalium tum rotarum exhibetur *spiritus* (cum articulo i, 12, 20), qui primario quidem ad animalia pertinet et *spiritus animalium* audit, sed secundario, saltem vi sua motrice, rotis quoque *inesse* dicitur (i, 20 s.; x, 17). Unde motus cœlestium corporum omnes *spirituali* tandem causæ tribuuntur; imo cherubim seu animalia (hajjot, viventia) eidem causæ *spirituali* motum (i, 12), ideoque et *vitam* debere dixerim, qua specialem in modum eadem gaudere nomen *viventium* indicat.

Si igitur ab ipsius *gloriæ divinæ* apparitione abstrahamus, præcipuum in tota visione locum tenet *spiritus* animalium, quo nomine naturam angelicam designari censemus, vestitam tamen corpore, quod descripsimus. Cuius corporis multiplex cum tauris alatis Assyriorum convenientia, atque communis cum eisdem *significatio symbolica* iamdudum observata fuit. « Ista vitæ copia, ait Knabenbauer (1), quæ inest *vivis* symbolice exprimitur in forma illa, qua quæcunque præclarissima in quovis genere viventium existunt in se adunare et coniungere cernun-

(1) *Loc. cit.*, p. 37 s.

tur. Symbola enim non possunt desumi nisi ex creaturis sensibilibus, ex hisce autem quattuor præcipua animantium genera sunt adumbrata et ex eis ea selecta, quæ populari opinione in suo quidque genere primatum tenent. Sunt enim quasi reges : homo, totius creationis visibilis dominus; leo rex inter feras, bos inter armenta, aquila inter volucres, unde forma illa quadrupliei depinguntur cherubini tanquam prædita maxima quadam vi intelligendi, summa potentia et virtute, mira quadam celeritate atque promptitudine, qua summa et ima aequa facilitate penetrent. Proinde rebus ipsis depinguntur angeli sublimes, potentes, Deo ad nutum promptissime servientes, Deo summo bono assistentes. »

Rursus tamen multis modis eadem animalia ut imagines constellationum vel signorum zodiacæ exhiberi abunde effecimus. Utrum Assyrii quoque et Babylonii *kirubi* sua ut imagines constellationum consideraverint, Assyriologis dirimendum relinquo. At certum est eos pluribus iam ante Ezechielem sæculis constellationibus varias animalium formas affinxisse, imo formas quoque compositas. In tabula enim supra laudata (Vigouroux, *Dict. de la Bible,* art. *Astronomie*) occurrit tum parva imago biceps, cui applicari possunt verba Ez., I, 11 : « facies eorum separatæ erant desuper » ; tum aliud animal « extensis pedibus » (I, 17) et corpore dimidiato, seu potius in turrim similemve constructionem desinente. Qui conceptus antiquiores facile ante Ezechielis ætatem eam formam induere potuerant, quæ in vaticinio nostro apparet, quamquam non repugnat, in visione prophetica nova elementa addita, vel saltem antiquiores conceptus novo modo compositos fuisse. A Schegg (1) insuper docemur, Babylonios hisce animalibus vitam quoque et potestatem divinam aliquam adscripsisse, imo ipsorum *deorum* dominos ea appellasse. Sicut enim a planetarum influxu res terrenas, sic planetas ipsas ab influxu constellationum pendere censebant. Nec inepte mirandis hisce viribus superhumanis imago illa composita responderet, quæ intelligentiam humanam cum celeritate aquilæ atque vim destructivam leonis cum patiente et benefica fortitudine bovis coniungebat. Unde et perquam apte imago eadem in visione prophetica Ezechieli offertur. Non tantum quia hæc animalia totam creationem visibilem repræsentabant, sed quia insuper ex Babyloniorum doctrina rerum quoque universitatem de facto regere ac ipsis diis imperare videbantur, aptissime Deus iis tanquam comparatione utitur ad infinitam suam celsitudinem aliquo modo oculis prophetæ ostendendam. *Domini* enim *deorum* gentium ita proponuntur,

(1) *Biblische Archæologie*, p. 361.

ut non tantum a spirituali et altiori potestate vitam ac motum accipere debeant, sed insuper pedibus Dei Israel ut servi humillimi cum toto orbe cœlesti subiiciantur, utque thronum eius extensis alis suis portare (I, 23) et quasi currui triumphali impositum ut iumenta per aëra trahere videantur.

Non ea tamen nobis mens est, ut Ezechielem totum apparatum descriptionis suæ a gentilibus mutuatum dicamus. Doctrinam contra de entium superhumanorum existentia, quæ cherubim vocabantur, apud Hebræos antiquissimam esse et iam Gen., III, 24 apparere, duas insuper cherubinorum statuas arcæ fœderis impositas (Exod., XXV, 15 sqq.), atque alias duas maiores in sanctuario salomonico collocatas (II Par., III, 10 sqq.), similesque imagines velis sanctuarii (Exod., XXVI, 1; II Par., III, 14) intextas fuisse, nemo ignorat.

Præsentia quoque Dei supra arcam iamdudum ita describi solebat, ut inter cherubim et supra cherubim Deus residere diceretur. (Ex., XXV, 22; Num., VII, 89; I Sam., IV, 3; II Sam., VI, 2; IV Reg., XIX, 15; I Par., XIII, 6; Ps. LXXIX (LXXX), 2; Is., XXXVII, 16). Nec diu post Ezechielem. I Par., XXVIII, 18, imagines illæ nomine *currus* (merkâbâh) veniunt. Quin etiam alibi Deus sedere super cherubim dicitur iis contextibus, ubi cherubim eodem fere modo, quo apud Ezechielem cum constellationibus componi posse videantur. Sic II Sam., XXII, 11 et Ps. XVII (XVIII), 11; Jehova describitur vectus super cherubim et aëra pervolans super pennas ventorum; et Ps. XCVIII (XCIX), 1 legitur : « Dominus regnavit, irascantur populi; qui sedet supra cherubim, moveatur terra. » Quæ cum de imperio divino in totam naturam creatam, non vero de benefica eius præsentia in sanctuario israelitico agant, facilius credi potest psaltes sub mysteriosa forma coelestium animalium quam sub forma statuarum arcæ sibi cherubim proposuisse (1).

At vero plura alia apud Ezechielem leguntur, quæ ante ipsum in Sacris Litteris non apparent, sed Assyriorum et Babyloniorum ideis apprime respondent. Sic, ut de forma composita animalium taceam (2)

(1) Idem maiore etiam ratione tenendum erit de Ez., XXVIII, 14-17 ubi ad regem Tyri sermo fit hisce verbis : « Tu cherub extentus et protegens et posui te in monte sancto Dei; in medio lapidum ignitorum ambulasti : Peccasti; et eieci te de monte Dei, et perdidi te, o cherub protegens, de medio lapidum ignitorum... in terram proieci te ». Magnifica certe est similitudo, si intelligimus regem urbis celeberrrimæ comparari signo cœlesti, posito « in monte sancto Dei » i. e. in firmamento cœli et ambulanti ibi « in medio lapidum ignitorum » inter astrorum puta agmina. Et quantus lapsus eius est, cum e loco adeo sublimi deiicitur in « terram »! — Conferri quoque meretur Dan. III, 55 (Vulg.).

(2) Forma statuarum, quæ super arcam et in templo Salomonico stabant, non est satis nota. Una tantum facies commemoratur; sed facies et corpus, utrum bovina an humana cogitanda sint, non apparet. Alæ tamen adsunt, ut apud Ezech. extensæ. Conferri quoque merentur Seraphim Isaiæ, qui alas habebant, quarum « duabus velabant faciem, duabus velabant

certe rotæ seu sphæra uranographica cum igne in medio posito et oculis stellas repræsentantibus astronomiæ Chaldæorum deberi, dubium vix esse potest. Hæc autem et similia, ut iam supra notavimus, Dominus Deus arripuisse videtur, ut una splendidissima imagine supremum dominium suum super totam creationem visibilem et invisibilem primum ipsi vati in visione et deinceps per descriptionem ab ipso traditam Hebræis omnibus ob oculos poneret, et sic antiquam doctrinam Israeliticam confirmaret, tum maxime periculum, quod ex chaldæorum scientia imminebat, a populo suo averteret.

His autem, quæ astronomicam scientiam spectant, nos præ ceteris insistendum esse duximus, qui hæc ab exegetis vix aut ne vix quidem attendi videmus. Nova tamen aut inaudita non sunt, et apud Rabbinos saltem obscura traditione videntur servata fuisse. Sanctus quidem Hieronymus (1) de interpretatione horum capitum « omnes synagogas judæorum mutas » esse testatur, dicentes « ultra hominem esse de his aliquid velle conari, » — at nihilominus apud doctores iudaicos passim hæc visio ut uranographica opponitur capiti I Geneseos ut cosmographico vel cosmogonico (2). Imo plura huiusmodi apud illos legi innuit brevis nota, quam Chiarini præfationi adiunxit operis, eheu, imperfecti, quo Talmud Babylonicum in Gallicum sermonem convertere cœperat (3). Quæ habet vir doctissimus, hic quoad substantiam tradere lubet; ex his enim nos eorum quæ exposuimus, primam ideam hausimus; et concisam proinde totius fere opellæ nostræ recapitulationem constituunt. Animadvertit doctissimus vir, Rabbinis in usu esse vocare creationem inferiorem seu terram : *maasèh bereschith*, creationem superiorem seu cœlum *maasèh merkâbâk*, ansa sumpta ex Ezechielis prophetia. Dein, explicans obscuram traditionem, dicit suam esse sententiam, revera ab Ezechiele describi firmamentum cœli et astrorum agmen. Nam, ut ait, 1° adoratio et cultus astris et soli exhibitus erat causa cur Israël captivus abductus, templum destructum fuerit. Remittit ad Ezech. V, VI, VII, VIII.

pedes, et duabus volabant ». Unde elementa, quibus animalia Ezechielis constant, partim certe Israelitis familiaria erant, plenius tamen in tauris alatis Assyriorum apparent. Quædam tamen, ut *oculi* per totum corpus, et compositio ex *quattuor capitibus* Ezechieli propria videntur. Meminisse tamen iuvat quod scribit Lenormant :

« Nous sommes loin, d'ailleurs, de connaître encore tous les types religieux créés par l'art chaldéo-assyrien, et plus encore toutes les variantes dont ces types sont susceptibles » (*Orig. de l'histoire*, I, p. 123).

(1) *In Ezech.*, I, 4. Migne, t. 25, p. 19.

(2) Cf. Levy (*loc. cit.*, III., p. 252b), quitamen nescio quo iure, pro *uranographia* voce *theogoniæ* utitur, ne dicam abutitur.

(3) *Le Talmud de Babylone*, I, p. 91.

2° Rotæ implexæ sphæram efformant et firmamentum repræsentant. Oculi rotis insculpti et in animalibus sparsi stellæ sunt.

3° In media sphæra focus habetur, unde, cp. x ignis sumitur; quem focum solem significare non dubitat asserere; obicit autem sibi, Copernicum in hac hypothesi, non fuisse primum qui solem medium inter planetas poneret; et respondet, id minime nocere Copernico, qui proprio ingenio idem invenerit, quod multis seculis ante Babylonii.

4° Voce « galgal » certe designari totum cœlorum orbem.

5° Cherubim præsertim repræsentare quattuor cœli partes, spiritum animalis vero esse allusionem ad spiritum illum, quem veteres in toto mundo adesse putarent. Indicat præterea varios s. scripturæ locos, quos et nos adhibuimus ad thesim probandam.

Traiecti ad Mosam

L. Hebrans, S. J.

LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE.

Y a-t-il une chronologie biblique? La réponse la plus commune aujourd'hui est que cette chronologie n'existe pas. On se demande alors à quoi bon tous ces chiffres qui abondent surtout dans la Genèse? Il nous faut croire qu'ils ne sont que de fantaisie, qu'ils n'ont été placés là que pour simuler une chronologie.

Un auteur anglais (1) a prétendu que la formule : « Il n'y a pas de chronologie », a été inventée pour éviter de nombreuses difficultés.

Voici d'ailleurs comment il pose la question de la chronologie biblique (2).

« Je maintiens que la Bible contient un système de chronologie très explicite et très complet, qui relie par une chaîne non interrompue les événements de l'ère adamique, — lesquels sont inconnus de l'histoire profane, — avec la construction du Temple de Jérusalem, qui est un indiscutable fait historique. J'en appelle à mes frères catholiques pour examiner soigneusement les anneaux de cette chaîne chronologique, dont aucun ne manque.

« 1. Nous trouvons l'âge exact de *chaque* patriarche, d'Adam à Noé, au moment de la naissance de son premier-né (*Gen.* v).

« 2. L'âge de chaque patriarche, à la naissance de son fils aîné, de Noé à Abraham (*Gen.* xi).

« 3. Nous savons l'âge exact d'Abraham lorsqu'il engendra Isaac (*Gen.* xxi, 5).

« 4. Nous savons l'âge exact d'Isaac lorsqu'il engendra Jacob (*Gen.* xxv, 26).

« 5. Nous savons l'âge de Jacob, lorsqu'il vint en Égypte (*Gen.* xlvii, 9).

« 6. Nous savons combien de temps les Israélites séjournèrent en Égypte (*Exode*, xii, 40).

« 7. Enfin nous savons exactement l'espace de temps écoulé entre leur exode de l'Égypte et la construction du Temple de Jérusalem (I (III) *Rois*, vi, 1).

« L'évidence peut-elle être plus complète, plus simple et plus con-

(1) *The Pope and the Bible,* dans la *Contemporary Review* (april 1893). Nous avons eu tout récemment l'occasion de reprendre cet auteur sur sa manière d'envisager l'Encyclique biblique, dans une brochure : *Les Études bibliques, Réponse à « l'Encyclique et les catholiques anglais et américains »* Paris, Berche et Tralin, 1894.

(2) *Contemporary Review,* april 1893, p. 478.

cluante? Si en dépit de ces faits on prétend que les Écritures n'indiquent aucun système chronologique, peut-on dire qu'elles enseignent quelque chose? »

L'exégète anglais pose ensuite aux théologiens la question suivante :

« Laquelle des deux méthodes de procédure est la plus conforme à la vérité et la plus respectueuse pour la Sainte-Écriture : ou bien admettre franchement que les Écritures contiennent un système précis de chronologie et exprimer notre regret que ce système soit erroné; ou bien proclamer, en dépit des faits, qu'il n'y a pas de chronologie dans la Bible, parce que admettre qu'il y en a une, nous mettrait en face de nombreuses difficultés que même les « Hermeneutics » sont impuissants à trancher. Poser la question, c'est la résoudre. »

Nous partageons assez la manière de voir du rédacteur de la *Contemporary Review*. Ce qui a fait dire qu'il n'y a pas de chronologie biblique, ce serait tout simplement la difficulté qu'on éprouverait à faire concorder cette chronologie avec certaines chronologies profanes.

Mais peut-on raisonnablement dire que les Rédacteurs de la Bible, de la Genèse en particulier, n'ont pas prétendu établir une sérieuse chronologie? Si, certainement, il y a une chronologie biblique; mais actuellement, il faut bien le reconnaître, il est impossible d'indiquer quelle est la vraie, quelle est la primitive.

Le texte hébreu, le texte samaritain et le texte des Septante fournissent des chiffres absolument différents, et présentent conséquemment trois chronologies bibliques inconciliables. Laquelle des trois est la primitive?

L'auteur anglais, qui professe, avec raison, une grande estime pour les Septante, indiquerait probablement la chronologie de cette version, comme étant celle des premiers rédacteurs. Nous n'y contredisons pas; nous dirons même que cette opinion nous agrée absolument.

Les principales difficultés auxquelles se heurterait la chronologie biblique se trouvent indiquées dans l'ouvrage de l'abbé Dumax, *Revision et reconstitution de la chronologie biblique et profane des premiers âges du monde* (1), dont il a été question dans cette *Revue*, il y a quelques mois.

C'est le système chronologique de l'abbé Chevalier que M. Dumax a adopté pour essayer de résoudre ces difficultés. Y est-il parvenu? Nous ne le croyons pas.

Il nous suffira pour le prouver de montrer comment il applique ce système à l'interprétation des généalogies des chapitres v et xi de la Genèse.

(1) René Haton, éditeur, Paris.

Ces deux généalogies qui, très probablement, n'en formaient qu'une à l'origine, revêtent la même forme.

Qu'on en juge par les extraits suivants :

CHAP. V.	CHAP. XI.
Seth vécut 105 ans et engendra Enos; et Seth, après avoir engendré Enos, vécut 807 ans, et il engendra des fils et des filles; tout le temps de Seth fut de 912 ans, et il mourut.	Arphaxad vécut 35 ans et engendra Séla; et Arphaxad, après avoir engendré Séla, vécut 403 ans, et il engendra des fils et des filles.

Il n'y a donc qu'une légère différence entre ces deux généalogies : au chapitre v, on donne l'âge total du patriarche au moment de sa mort; tandis que, pour connaître l'âge total du patriarche postdiluvien, il faut se donner la peine de faire l'addition.

Dans le fascicule consacré à l'*Époque antédiluvienne,* l'abbé Dumax passe rapidement sur la généalogi du chapitre v. Il se contente de cette observation : « En additionnant les périodes particulières qui se sont écoulées entre le moment où chacun d'eux engendra, ou, ce qui est la même chose, entre la naissance de chacun d'eux, et en ajoutant à la somme obtenue, celle des années qui représentent l'âge du fils aîné de Noé, au moment du déluge, on doit nécessairement trouver, comme résultat, la durée générale de cette première époque. De fait, c'est ainsi qu'ont procédé tous les chronologistes. »

Dans le fascicule suivant, consacré à la *Deuxième époque dite post-diluvienne*, la généalogie du chapitre XI a tous les honneurs de la discussion.

Cependant cette généalogie n'est plus traitée comme celle du chapitre v. Les personnages qu'on y cite ont certainement existé. Mais les dates n'appartiennent plus aux patriarches eux-mêmes; elles indiquent la durée de leur famille.

En d'autres termes, « on substitue le nom et la durée de leur famille, au nom et à la durée réelle de la vie de chaque patriarche (1). »

Ainsi au chapitre v :

« Seth vécut 105 ans et engendra Enos; et Seth après avoir engendré Enos vécut 807 ans, etc... », doit s'entendre dans ce sens que c'est bien Seth lui-même qui a vécu 807 ans après avoir engendré.

Tandis qu'au chapitre XI :

« Arphaxad vécut 35 ans et engendra Salé; et Arphaxad, après avoir engendré Salé, vécut 403 ans, etc... » ne doit plus s'entendre dans le même sens. Ce n'est pas Arphaxad qui a vécu 403 ans après

(1) *Époq. postdiluv.*, p. 127

la naissance de Salé, mais c'est « la branche collatérale d'Arphaxad, devenue la famille de Salé » (1).

Voici d'ailleurs les premiers versets de la généalogie du chapitre XI, d'après l'interprétation de M. Chevallier. Nous la mettons en face du texte de la Bible.

TEXTE.	INTERPRÉTATION CHEVALLIER.
10. Sem âgé de 100 ans, engendra Arphaxad 2 ans après le déluge.	10. Sem (étant âgé de 100 ans) engendra Arphaxad qui devint héritier des promesses après le déluge. . . . 2 ans.
11. Et Sem, après avoir engendré Arphaxad, vécut 500 ans et engendra des fils et des filles.	11. Et la famille d'Arphaxad, branche élue de la famille de Sem, vécut dans sa ligne directe . . . . . 500 ans. après qu'Arphaxad eut été engendré ; et durant cette période elle engendra des fils et des filles.
12. Et Arphaxad vécut 35 ans et engendra Salé.	12. Or la famille d'Arphaxad, depuis l'extinction de sa lignée directe, continua à vivre, dans une de ses branches collatérales . . . . . 35 ans, et engendra Salé qui devint l'héritier des promesses.
13. Et Arphaxad, après avoir engendré Salé, vécut 403 ans et engendra des fils et des filles, etc...	13. Et cette branche collatérale d'Arphaxad devenue la famille de Salé, vécut dans sa lignée directe. . . 303 ans, après qu'eut été engendré Salé; et durant cette période, elle engendra des fils et des filles, etc. . . . .

Cette interprétation plaît à première vue : elle donne satisfaction à bien des esprits. Les vies colossalement longues des patriarches sont ramenées à des proportions raisonnables. La chronologie biblique, trouvée trop étroite par beaucoup, entre le déluge et la vocation d'Abraham, prend du large. Ce n'est plus seulement par les 367 ans du texte hébreu ou même par les 1247 ans des Septante que se mesure l'espace compris entre la sortie de l'arche et l'entrée d'Abraham en Canaan. Avec l'abbé Chevallier, cette époque se chiffre par 2709 ans. C'est que dans cette interprétation on ne se contente plus d'additionner les chiffres donnant l'âge des patriarches au moment où ils engendrèrent leurs fils héritiers; tous les chiffres de la généalogie se comptent. En jetant un nouveau regard sur le tableau ci-dessus, on en comprendra la raison.

(1) *Epoq. postdiluv.*, p. 137.

*
* *

Mais, demandera-t-on, pourquoi les abbés Chevallier et Dumax n'emploient-ils pas le même système d'interprétation à l'égard de la généalogie similaire du chapitre v? Ne devrait-on pas, là plus qu'ailleurs, chercher à rattacher à des familles les *neuf cents années* attribuées à chaque patriarche antédiluvien?

L'abbé Dumax donne à cette objection plusieurs réponses.

D'abord il fait remarquer que, dans la liste du chapitre v, il y a un troisième chiffre qui résume les deux premiers et donne ainsi la durée totale de la vie de chaque patriarche antédiluvien. On ne pourrait attribuer à la lignée issue du patriarche cette durée totale. « Or, ajoute-t-il, dans la seconde liste, celle des patriarches postdiluviens, relatée au chapitre xi, nulle part on ne retrouve cette formule de récapitulation » (1).

Mais n'est-ce pas la condamnation même du système? Ce n'est pas la présence ou l'absence d'une addition qui peut produire une différence si considérable dans l'interprétation. Cette addition, c'est-à-dire la durée totale de la vie de chaque patriarche postdiluvien, n'existe pas, il est vrai; mais ce calcul est des plus simples à faire en se basant sur le principe posé dans la première liste : les chiffres sont là. Il serait vraiment étrange que cette phrase du chapitre v : « Adam vécut 800 ans après avoir engendré Seth », n'eût pas le même sens que cette phrase du chapitre xi : « Arphaxad vécut 403 ans après avoir engendré Salé. »

L'abbé Dumax répond encore que, à partir du déluge, la durée de la vie humaine fut considérablement amoindrie. Si donc « on reporte sur leur famille la longévité exorbitante qui semble leur être attribuée, l'histoire biblique reste en harmonie avec l'histoire profane elle-même (2). »

Il croit aussi que, pour admettre cette longévité exceptionnelle des patriarches postdiluviens, il faudrait avoir recours au miracle (3).

Nous admettons volontiers qu'il y ait eu diminution dans la vie humaine à partir du déluge. D'ailleurs cela ressort de la comparaison même des deux généalogies en question.

Dans la généalogie antédiluvienne, on donne aux patriarches 900 ans et plus d'existence. Dans la généalogie postdiluvienne du

(1) *Adam et les patr. antédiluv.*, p. 286-287
(2) 1re série, 3e fasc., p. 129.
(3) *Ibid.*, p. 134.

chapitre XI, l'âge des patriarches varie entre 450 et 150. Il y a une différence de 500 à 700 ans; ce qui est une diminution notable.

Si les patriarches antédiluviens atteignaient sans miracle neuf siècles, nous ne voyons pas pourquoi il aurait fallu un miracle pour permettre aux patriarches postdiluviens de vivre deux, trois ou quatre siècles.

Mais la raison vraie de ces deux poids et mesures pour peser et mesurer deux généalogies identiques, c'est tout simplement les besoins d'une cause.

On trouve la chronologie biblique antédiluvienne, telle qu'on l'admet généralement, suffisante pour correspondre à la chronologie profane de la même époque.

Autrement en est-il de la chronologie biblique postdiluvienne. Elle ne donnerait pas assez de latitude entre la fin du déluge et la vocation d'Abraham. Dans un si étroit espace de temps, même en prenant les 1247 ans des Septante, on ne saurait renfermer la chronologie profane.

A l'époque d'Abraham, de grandes monarchies apparaissent déjà vieilles de plus de 4000 ans. Ce n'est donc pas à douze siècles en arrière qu'il faut reporter le déluge, c'est au moins à quarante siècles.

Voilà ce qui inquiète les abbés Chevallier et Dumax (1) et beaucoup d'autres avec eux : tous ceux qui ne veulent pas admettre une chronologie biblique.

Comme partisan de plus en plus convaincu de la non-universalité même ethnographique du déluge, nous ne partageons pas ces inquiétudes. Nous acceptons tout simplement, sans torturer les textes, la chronologie dans sa forme ordinaire. Pour nous il n'y a point d'inconcordance avec les chronologies profanes. Tout s'explique naturellement.

La chronologie égyptienne indique-t-elle 4000 ans alors que la chronologie biblique en donne tout au plus 1200? Nous en conclurons :

1° Que le déluge a eu lieu 1200 ans avant Abraham;

2° Que l'Égypte n'a pas été éprouvée par ce fléau.

Nous n'avons pas à développer ici notre seconde conclusion. Nous l'avons fait ailleurs (2) et nous nous compléterons d'ici peu.

Ceux qui n'admettent pas qu'une partie seulement de l'humanité a péri dans le déluge, sont forcés de recourir, comme M. Chevallier, à

(1) 1re série, 3e fasc., p. 122.

(2) *La Non-Universalité du déluge* (1887), 2 broch. (Rennes, Plihon et Hervé).

quelque expédient pour allonger la chronologie postdiluvienne. Il faut bien expliquer comment il se faisait que, à l'époque d'Abraham, la monarchie égyptienne avait déjà un passé de 40 siècles. Alors on allonge.

Il en est qui croient qu'en tirant ainsi sur la chronologie postdiluvienne, ils barrent le passage aux partisans de la non-universalité ethnographique du déluge.

Douce illusion!

Tout homme impartial admettra que l'allongement de la chronologie postdiluvienne entraîne nécessairement l'allongement de la chronologie antédiluvienne : ces deux chronologies reposant sur deux généalogies coulées dans le même moule.

Si, — sans aller jusqu'aux 8000 ans que le système Chevallier devrait logiquement lui attribuer (1), — la chronologie d'Adam à Noé s'accroît, qu'arrive-t-il?

C'est que l'humanité a plus sûrement le temps de se répandre sur la terre et de la peupler complètement. C'est en conséquence, que le déluge, aujourd'hui sans partisan sérieux en faveur de son universalité géographique, devient forcément restreint à une partie de l'humanité.

Mais restons à la question de chronologie. Nous ne recherchons pas s'il y a lieu ou non d'interpréter les généalogies de telle ou telle manière, et d'allonger la chronologie biblique de tant ou de tant de siècles. Nous nous contentons de constater que les chiffres donnés par les Septante pour l'époque écoulée entre la fin du déluge et la vocation d'Abraham paraissent suffisants.

*
* *

Nous avons vu qu'en plus de la raison de mettre l'accord entre la chronologie profane et la chronologie biblique, il est une autre raison qu'évoquent MM. Chevallier et Dumax pour allonger celle-ci : c'est la difficulté qu'il y a d'admettre l'existence plusieurs fois séculaire des patriarches. Il est vrai que ces Messieurs posent l'objection pour la période postdiluvienne seulement, alors que les patriarches vivaient de trois à quatre siècles. Bien plus forte est l'objection pour la période antédiluvienne pendant laquelle on voit ces patriarches passer près de 1000 ans sur la terre.

Certes ces vies phénoménales donnent le vertige.

Comprenons-nous bien la Bible? Sont-ce bien des hommes dont il

(1) Dumax, *Adam et les patr. antédiluv.*, p. 283-284.

s'agit? Ne serait-ce pas des tribus, des dynasties ou toute autre chose? Ou bien encore les années sont-elles bien des années de 12 mois comme les nôtres?

Il n'y a pas à s'illusionner, la Bible entend certainement ce langage dans le sens le plus naturel. Pour elle, Adam a réellement vécu 930 ans et Arphaxad 438 ans. Ce sont bien ces personnages et non pas leur famille, leur lignée, qui ont passé sur la terre ce temps incroyable. L'écrivain sacré entend certainement parler d'années de 12 mois de 30 jours.

L'histoire de Noé est là pour établir tout cela, pour montrer le mal fondé des systèmes qui torturent les textes.

A l'âge de 500 ans, dit la Genèse (v, 32), Noé engendra Sem, Cham et Japhet; « Noé était âgé de 600 ans quand le déluge des eaux se répandit sur la terre (vii, 6). »

Et c'est le 1er jour du 1er mois de l'an 601 de Noé que celui-ci s'aperçoit que la terre a séché (viii, 13).

« Noé vécut, après le déluge, 350 ans, et tous les jours de Noé furent de 950 ans, et il mourut (ix, 28-29). »

Dans le courant du récit du déluge, il est parlé du 10e mois (viii, 5), et il est évident que là ne se borne pas le nombre de mois pour l'année.

Il n'y a pas à dire, Noé est bien réellement un homme; ce nom ne couvre pas une famille. Et cet homme, sur la vie duquel on donne les détails les plus intimes, a vécu, d'après la Bible, 950 ans.

Il ne s'agit pas ici de toute une tribu. Car c'est une simple famille, composée de Noé et de sa femme, de Sem et de sa femme, de Cham et de sa femme, de Japhet et de sa femme, — en tout huit personnes, — qui a été sauvée dans l'arche.

Nous n'insisterons pas.

Notre conclusion sera :

1° Le Rédacteur des généalogies des chapitres v et xi de la Genèse a certainement voulu donner une chronologie.

2° Il a entendu parler de personnages réels.

3° Il est impossible d'indiquer laquelle des chronologies, celle des Septante, celle du texte hébreu ou celle du texte samaritain, est la chronologie primitive.

Charles Robert,
de l'Oratoire de Rennes.

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE.

Un milliaire romain, qui remonte au règne d'Hadrien, a été découvert à Bettir par les Pères Dominicains de l'École biblique. C'est le plus ancien qu'on ait trouvé en Palestine, jusqu'à présent. L'inscription est usée, mais encore lisible, sauf la première ligne, dont une partie a été emportée par une cassure, et l'autre fort maltraitée par le temps.

La colonne est presque entière; elle a $2^m,34$ de hauteur, y compris le dé cubique de la base, qui a $0^m,80$ de large sur $0^m,50$ de haut. Le texte a 10 lignes : hauteur moyenne des lettres $0^m,08$.

.....AE///	[*Imp*(*erator*) *C*]*a*[*es*(*ar*)
DIVITRAIANI	*divi Traiani*
PARTHICIFIL	*Parthici fil*(*ius*),
DIVINERVAEN	*divi Nervae n*(*epos*),
TRAIANVSHADR	*Traianus Hadr*(*ianus*),
AVGPONTMAX	*Aug*(*ustus*), *pont*(*ifex*) *max*(*imus*),
TRIBVNPOTXIV	*tribun*(*itiae*) *pot*(*estatis*) *xiv*,
COS III P P	*co*(*n*)*s*(*ul*) *iii*, *p*(*ater*) *p*(*atriae*).
M P	*m*(*illia*) *p*(*assuum*)
IIX	*octo*.

A la cinquième ligne, les lettres N et V sont liées; de même, à la sixième, les lettres N et T.

Le chiffre du mille est écrit IIX; X moins II. Cette notation était en usage chez les Romains, aussi bien que l'autre, VIII, qui nous est plus familière.

C'est donc le huitième mille de la voie qui allait de Jérusalem (Ælia) vers le sud-ouest en suivant la Vallée-des-Roses, puis s'élevait par El-Kabou dans la direction de Beit-Netif et de Beit-Gibrin (Eleutheropolis). On rencontre, sur cette voie, plusieurs autres milliaires. Un fragment, qui se trouve plus près de Jérusalem, à la hauteur de Malhah, a dû appartenir au troisième. Au delà de El-Kabou, il y en a deux, anépigraphes, qui doivent marquer le onzième et le treizième mille. Enfin à Beit-Nétif on trouve le dix-huitième, avec le protocole

des empereurs Marc-Aurèle et Vérus, et la distance marquée en langue grecque.

La date du milliaire est indiquée par le quatorzième tribunat d'Hadrien, qui correspond à l'année 130 de notre ère.

Cette colonne se trouve au pied de la colline sur laquelle s'élevait la citadelle de Bettir, dernier refuge de l'indépendance d'Israël. C'est sans doute au siège de cette ville forte improvisée qu'il faut rattacher un boulet de pierre de grande dimension, que nous avons trouvé dans la vallée, un peu plus haut que le milliaire. Ce boulet a $0^m,30$ de diamètre, et pèse 41 kilos, à peu près un *talent*. C'est le poids indiqué par l'historien Fl. Josèphe pour les projectiles que les Romains lançaient avec leurs machines, à une distance de deux stades (1).

L'occupation de Bettir par les troupes romaines est encore attestée par l'épitaphe d'un légionnaire, gravée sur le roc, près de la fontaine du village actuel.

L'inscription avait cinq lignes, mais les premières sont complètement rongées par la pluie, et c'est à grand'peine qu'on lit les dernières. Elle est gravée dans un cartouche de $0^m,40$ de haut sur $0^m,52$ de large. Hauteur des lettres : $0^m,03$.

////////////////////
////////////////////
///LIT · A////S///////
CENTVR///LE · X · FR
ETLEG · V · MAC · ET · XI · CL

...mi]lit(avit) a[n(nis)... s[tipen(diis)
centur(ialibus)[in]le(gione) x fr(etensi)
et leg(ione) v mac(edonica) et xi cl(audia).

L'épitaphe indiquait les années de service du vétéran dans diverses légions de l'armée d'occupation. L'expression *stipendiis centurialibus* veut dire qu'il avait les appointements d'un centurion, sans en avoir le grade.

Une auge de pierre creusée dans le roc, au-dessous de l'inscription, a dû contenir la dépouille de ce vétéran inconnu. Elle sert aujourd'hui d'abreuvoir.

GERMER-DURAND.

(1) Fl. Josèphe, *Bell. iud.*, V, 6.

CHRONIQUE PALESTINIENNE.

Voyage de l'École biblique. — Araq-el-Emir. — Jazer. — Inscriptions. — Fouilles au S.-O. de Jérusalem. — Découverte d'une chapelle mortuaire au nord.

Six élèves de l'École biblique, quatre Dominicains et deux prêtres séculiers, partaient le 30 mai dernier, avec le professeur de géographie, pour leur principal voyage d'études annuel. On devait monter à l'est du Jourdain jusqu'à Baalbeck, et redescendre du côté occidental. Qu'on nous permette de donner ici quelques détails sur ce voyage, sur les lieux bibliques que l'on a spécialement visités et étudiés, sur les quelques inscriptions que l'on a pu relever. Pour ne pas tomber dans les redites, nous nous garderons de répéter ce qui a été écrit au sujet du voyage de l'année 1892, dans les numéros de janvier et avril 1893 de cette *Revue*.

La première journée fut employée à se rendre sur les bords mêmes du Jourdain, où nous attendaient nos tentes. La route de Jérusalem à Jéricho et cette dernière localité étant déjà connues de nos étudiants, nous nous rendîmes directement au campement, en faisant seulement halte à Er-Riha, la Jéricho actuelle, pour y déjeuner, et laisser passer la plus forte chaleur. Chacun sait en effet qu'il ne fait pas froid dans le Ghôr à cette époque. Toutefois l'excellente brise qui souffla du N.-O. toute la journée et une partie de la nuit, nous empêcha de souffrir. N'eût été le thermomètre, qui à 7^{h} 1/2 du soir, après le soleil couché, accusait encore 39° centigrades, nous n'aurions pas cru à une température aussi élevée. L'eau du Jourdain elle-même que nous buvions à 29°, nous paraissait assez fraîche.

La nuit est assez bonne malgré la chaleur qui persiste, mais gare à nous! si le soleil nous surprend dans ces bas-fonds. Aussi sommes-nous debout à deux heures du matin. L'un de nous, l'heureux élu par le sort, célèbre le très saint sacrifice sur les bords du fleuve sacré, et à peu de distance du lieu même où l'Agneau sans tache voulut être baptisé par le Précurseur.

Le pont, jadis emporté par les eaux, a été replacé sur des piles de l'effet le plus pittoresque. Elles sont composées de troncs d'arbres plus ou moins tordus, reliés ensemble par des traverses de même échantillon. N'importe, tout cela tient bien debout, et notre *Pont-Neuf* nous permet de passer, armes et bagages, en cinq minutes, moyennant,

bien entendu, un droit de péage, destiné sans doute à couvrir les travaux d'art *extraordinaire* du pont susdit. Mais cela vaut mieux que l'affreux bac qui en 1892 nous retint là deux heures.

Nous sommes au delà du Jourdain. A cet endroit, ses bords arrosés par divers ruisseaux qui s'échappent du Wadi Nimrin, sont verdoyants et ombreux. Hélas! ce n'est pas pour bien longtemps! A peine avions-nous marché une demi-heure que nous franchissons le Wadi lui-même, pour le laisser s'enfoncer à notre gauche; dès lors nous cheminons entre les *doums* et les acacias *seyals*, peu ombreux et fort piquants. Çà et là le *calotropis procera*, arbuste de la famille des aselépiadées qui donne le fruit étrange, appelé *pomme de Sodome*. C'est donc à tort que le Dr Lortet ne le fait croître qu'à Aïn Djedy, en Nubie et dans l'Arabie du sud. (Cf. *La Syrie d'aujourd'hui*, par le Dr Lortet, p. 411.) Le peu d'herbe, déjà bien desséchée, qui pousse entre ces plantes est brouté par une véritable nuée de sauterelles : les pieds de nos chevaux les font s'envoler et nous en sommes littéralement enveloppés. Il en sera ainsi plus ou moins jusqu'à Araq-el-Emir, et le lendemain encore sur les hauts plateaux qui précèdent Amman. Nous comprendrons mieux désormais les nombreux passages de la Bible où les grandes multitudes sont comparées à la multitude des sauterelles; la terreur d'Israël, par exemple, lorsque Madian, Amalec et les autres nations de l'Orient s'avancent et couvrent tout le pays, *instar locustarum* (Juges, VI, 3-5).

Nous atteignons après sept quarts d'heure de marche *Tell-Nimrin*, avec ses tombeaux de cheiks bédouins et ses ruines assez informes mais aussi assez considérables pour attester l'existence d'une ville antique. C'est, à n'en pas douter, le Beth-Nimrah de la tribu de Gad (Nombres, XXXII, 36 et Josué, XIII, 27); mais non pas le Nimrin d'Isaïe et de Jérémie qu'il faut chercher plus au sud, sur le rivage oriental de la mer Morte. (Cf. *Revue bibl.*, avril 1894, p. 268.) De ce Tell, qui pourtant ne paraît pas bien élevé, la vue s'étend au loin : les fils de Gad avaient donc eu raison de s'y fortifier, car de là ils pouvaient surveiller toute la plaine. Un quart d'heure plus loin vers l'Est, le Wadi Nimrin se bifurque, et devient le Wadi Esh-Shaïb montant au N.-N.-E. jusqu'à Salt, et le Wadi Esh-Sheriah, que nous suivons vers l'Est pour atteindre Araq-El-Emir. Au bout d'une heure et demie nous quittons sans regret le fond de la vallée où le soleil dardait sur nous trop libéralement ses rayons, pour gravir une colline, et vingt minutes plus loin, laissant la route directe, nous obliquons à gauche pour aller jeter un coup d'œil sur le Khirbet Es-Sur. C'est un carré de 400 mètres de côté environ, avec une enceinte encore très visible, remplie

de ruines et de citernes : le tout doit être fort ancien, mais sans grande importance quoique la situation sur le sommet d'une haute colline soit très favorable pour une place forte. C'est une des trois Khirbets qu'il nous fallait visiter pour essayer d'identifier Jazer. Nous traiterons la question après avoir vu les deux autres.

De là, par monts et par vaux, nous atteignons en cinq quarts d'heure Araq-el-Emir. Nos bagages qui ont suivi la route directe y arrivent en même temps que nous, heureusement, car il nous faut l'ombre de nos tentes et quelque chose à nous mettre sous la dent. Nous devons camper ici, afin de pouvoir visiter à loisir pendant la soirée. Le vaste cirque que l'on appelle Araq-el-Emir était occupé par des campements de Bédouins assez nombreux : nous établissons le nôtre au milieu d'eux, et nous vivons en très bonne intelligence. C'est une noble émulation parmi les Bédouines pour aller nous chercher de l'eau au magnifique ruisseau qui bouillonne en bas, et un mouton que l'on nous apporte est bien vite partagé entre nos moukres et nous. Ceux-là invitent les gros bonnets du campement à partager le festin et tout le monde est content.

Le magnifique ruisseau dont j'ai parlé est le Wadi Sir qui coule du nord au sud sur le flanc oriental de Araq-el-Emir. Ses eaux pures, ses cascades, les lauriers-roses gigantesques, les sycomores et les chênes verts qui le bordent, nous invitent à y descendre pour y faire un peu de sieste et laisser passer la grosse chaleur avant de commencer notre promenade d'études. Elle est, on le sait, fort intéressante, soit pour Araq-el-Emir lui-même, soit pour le Qasr-el-Abd, soit pour les environs. Je n'ai rien à ajouter aux descriptions qu'en ont faites les voyageurs français, anglais et allemands, et à ce que j'en ai dit auparavant dans la *Revue biblique* (janvier 1893, p. 138 et suiv.). Le même mystère plane toujours sur l'origine de ce vaste palais, creusé dans le rocher, et du Qasr. Toutefois je suis de plus en plus persuadé qu'il ne faut pas l'attribuer à Hyrcan, pour les raisons que j'ai déjà données, et parce qu'un prince fugitif comme lui n'avait vraisemblablement pas le temps de creuser ces immenses salles. Il sut profiter d'un travail antérieur, le restaurer et l'embellir, voilà tout! L'inscription que l'on voit auprès d'une des portes d'entrée et encore ailleurs est restée, elle aussi, toujours mystérieuse.

La difficulté porte sur la première, la deuxième, et la troisième lettre. La première peut être un *teth* ou un *aïn*, la deuxième un *vau*, un *resch* ou un *daleth*, la troisième un *beth*, un *câph* ou un *noun*. Aussi a-t-on proposé comme lecture :

Araqiah (de Saulcy); *Arabiah* et *Adniah* (d'après M. de Vogüé)

Tobiah (Dr Lévy, de Saulcy, R. P. Van Kasteren); *Turiah* (Enting) et enfin *Ouriah* (Conder).

Comme je l'ai dit dans ma première chronique (*l. cit.*) je préfère *Tobiah,* qui rappelle Tobiah Abed, l'Ammonite, mentionné comme un chef puissant dans le livre de Néhémie (II, 10; IV, 1-8; VI, 1), auquel on devrait attribuer en premier lieu ces travaux. Et du même coup on aurait l'explication de l'inscription et du Kasr-el-Abd. De plus, en regardant de près les caractères, on voit que la première lettre, au lieu d'être simplement ronde, comme l'a représentée Conder, porte les traces d'un trait remontant au dessus du rond. Ce trait, presque effacé dans l'une des inscriptions, celle que reproduit ma photographie, est au contraire très bien gravé sur une autre paroi du rocher où la même inscription est répétée. Notre collaborateur, le R. P. Cré, qui a visité Araq-el-Emir, ces jours derniers, me l'a encore nettement affirmé. Le capitaine Conder est donc allé bien vite en plaisantant Enting, lequel avait vu, avec raison, il me semble, un *teth*. D'autant plus que la reproduction donnée par le *Survey of Eastern Palestine* (fig. 20, p. 76) est fort peu exacte.

De Saulcy, au contraire, avait bien vu ce trait remontant (Cf. *Voyage en Terre Sainte,* p. 215), tout en lisant d'abord *Araqiah :* aussi plus tard fut-il heureux d'admettre la lecture du Dr Lévy et de lire *Tobiah*. Les lectures *Araqiah, Arabiah* et *Adniah* sont donc maintenant presque abandonnées. Dans *Turiah,* proposé par Enting, on retrouve le nom de Tyr, Τύρος, donné par Hyrcan, d'après Flavius Josèphe. *Ouriah*, lecture adoptée comme plus vraisemblable par le capitaine Conder, signifie « caverne » : mais pourquoi mettre ce mot à l'entrée d'une caverne que chacun peut reconnaître? *Ouniah,* lecture proposée par l'un de nous, de la racine עון *oun*, *quiescere*, *habitare*, aurait un sens plus convenable, et signifierait lieu de refuge, de repos.

L'examen de cette inscription, de ces roches, de ces grandes salles, de ces écuries creusées dans le roc vif nous retinrent si longtemps qu'il était déjà tard lorsque nous descendîmes de la terrasse supérieure, en suivant la *voie sacrée,* ainsi appelée par de Saulcy, jusqu'aux ruines du Kasr-el-Abd. Malgré l'heure avancée, je pus encore photographier une partie de la façade. Je voulais constater de nouveau sur les pierres d'en haut la présence de ces lions, dont j'ai parlé, il y a deux ans.

Le lendemain de bonne heure nous levions le camp nous disposant à partir directement pour Amman, lorsque nous reçûmes la visite d'un cheik du voisinage, dont les douars occupaient une partie du Wadi Sir. Il venait nous inviter à nous arrêter sous ses tentes : je résistai le

plus possible sous prétexte qu'il fallait être à Amman avant midi; mais ce fut peine perdue. Tout ce que je pus gagner, c'est qu'on n'allait pas tuer le mouton traditionnel en pareilles circonstances, je promis seulement d'accepter le riz et le café.

La route d'Araq-El-Emir à Amman remonte le Wadi Sir dans toute sa longueur, et c'est bien là la plus délicieuse vallée que j'aie vue, non seulement en Palestine, mais encore en bien d'autres pays. Au fond le ruisseau qui tantôt coule paisible, tantôt bouillonne et forme cascade au milieu des massifs de lauriers-roses, de chaque côté une prairie verdoyante, puis des vallons et des coteaux couverts de chênes verts séculaires : une véritable forêt d'Europe. C'est là que serpente la route que nous suivons : tous, nous l'appelons le Paradis terrestre. Au bout de vingt minutes à peine, nous sommes au campement de notre ami le cheik : sous sa tente noire, à l'aspect misérable, sont étendus matelas, coussins, tapis, étoffes qui pourraient figurer dans n'importe quel salon de nos grandes villes; c'est le luxe de l'Arabe nomade, que l'on a peine à s'imaginer en voyant tout d'abord sa pauvre tente : le grand cheik des Adouan, tribu dans laquelle nous nous trouvons, organise ainsi, pour recevoir ses hôtes de distinction, un divan qui vaut, dit-on, plusieurs milliers de francs. On nous sert le riz et le café convenus : ils sont vraiment délicieux. Nous laissons à notre cheik un petit souvenir doré qu'il attendait, car, en somme, son invitation n'était qu'une manière gracieuse de nous faire payer le droit de passage ; puis nous nous remettons en route. Un quart d'heure plus loin le Wadi tourne assez brusquement à l'est : à cet endroit même, de chaque côté, sur deux mamelons qui se font face se trouvent des ruines assez importantes. D'après notre guide, Qâsen, le même qui m'accompagnait il y a deux ans et qui connaît parfaitement le pays, c'est là le Khirbet *Sir*, et non pas le village actuel des Circassiens situé à 1 h 20 plus loin, auprès de la source Aïn-es-Sir. Il est vrai qu'on a appelé ce dernier endroit *Deir-es-Sireh*, mais notre guide insiste et affirme que le vrai Khirbet-Sir est certainement là où nous sommes. C'est bien là aussi que le met la nouvelle carte allemande de Guthe. La carte du *Survey*, au contraire, appelle la partie sud de ces ruines « El Berdawil » et laisse la partie nord sans la nommer. El Berdawill, qui rappelle le nom de Beaudouin, n'est pas trop invraisemblable dans ces régions, puisque nous savons que Beaudouin II attaqua Jérasch en 1121 ; mais le vieux et véritable nom arabe serait Sir.

Arrivé à la source, le pays change d'aspect : tout à coup les arbres et la belle végétation disparaissent; à droite le nouveau village circassien, assez propre, mais sans rien de remarquable. Nous en traver-

sons l'extrémité, et nous gravissons une pente fort raide pour atteindre les hauts plateaux qui vont nous conduire jusqu'à Amman.

Aussitôt arrivés sur les hauteurs, nous apercevons des ruines importantes sur notre droite : c'est le Khirbet Sar. En dix minutes nous l'avons atteint. Les ruines couvrent une étendue très considérable : au centre un monument très important qui a dû être un temple païen ou une église, peut-être l'un et l'autre successivement : sur les côtés, des arcades de 1m,50 de diamètre forment des espèces de petites chapelles ; des colonnes, des chapiteaux, des bases dont l'une a plus d'un mètre de diamètre, le tout byzantin. La vue est magnifique tant sur la plaine que sur la partie montagneuse et boisée. C'est un point stratégique qui commande toute la contrée.

Est-ce donc là l'ancienne ville de Jazer? Au livre des Nombres, (XXXII, 1,3,35) elle est mentionnée comme occupée par les troupeaux des fils de Ruben et de Gad. Josué (XIII, 25) l'assigne comme limite orientale sans doute à Gad, et en fait une ville de refuge (XXI, 37). Au IIe livre de Samuel ou des Rois (XXIV, 6) Joab en allant faire le recensement des sujets de David, passe par Jazer, pour entrer dans Galaad. Au Ier des Paralipomènes (XXVI, 31) elle est mentionnée comme faisant partie de Galaad et habitée par les très vaillants Hébronites. Isaïe (XVI, 8 et 9), et Jérémie (XLVIII, 32) annoncent que les fléaux dont Dieu frappe Moab vont s'étendre jusqu'à Gazer. Judas Macchabée (I Macch., V, 8) dans sa guerre contre les Ammonites, s'empara de cette ville.

Tous ces détails bibliques sont assez vagues ; nous savons que Gazer appartient à la tribu de Gad, et qu'il est pour ainsi dire à l'entrée de Galaad ; voilà tout. D'après ces seules données le Khirbet Sâr est mieux placé que les Kh. Sir et Sûr, pour représenter Jazer, soit comme position, soit comme importance. C'est vraiment là, du côté oriental, l'entrée des montagnes de Galaad, et il se trouve entre Hesban, l'ancienne Hésebon, et El-Jubeihat, l'antique Jogbehah. Or, c'est entre ces deux cités que la Bible mentionne Jazer.

Eusèbe et saint Jérôme nous donnent dans l'*Onomasticon* des renseignements plus précis : je cite saint Jérôme qui reproduit fidèlement Eusèbe :

Jazer civitas Amorrhæorum in decimo lapide Filadelfiæ ad solis occasum trans Jordanem, quæ fuit terminus tribus Gad. Extenditurque usque Aroer, quæ et ipsa respicit ad Rabbam. Meminit urbis Jazer et Isaias in visione contra Moab, sed et Jeremias. Fuit autem separata Levitis et distat ab Esebon milibus quindecim, e qua magnum flumen erumpens a Jordane suscipitur. » (Cf. *Onomastica sacra,* éd. P. de Lagarde, p. 163).

Reprenons ce texte et nous verrons qu'il convient au Kh. Sâr :

Jazer est à 10 milles à l'ouest de Philadelphie; Kh. Sâr est à 9 1/2 milles anglais à l'ouest de la même ville. — Jazer est à 15 milles d'Hésebon : Kh. Sâr est à 14 milles au nord d'Hesban. — De là sort un grand fleuve qui est reçu par le Jourdain : des deux flancs de la colline sur laquelle est situé le Kh. Sâr, sortent, à droite les eaux du Wadi Sir, à gauche les eaux du Wadi Esh-Shita, qui se réunissent plus loin dans le Wadi Kefrein pour former un des principaux affluents du Jourdain. — Sans pousser plus loin cette étude, pour ne pas prolonger outre mesure cette chronique, il me semble permis d'identifier l'ancienne Gazer avec le Khirbet Sâr.

A 11 h. 3/4 nous arrivions à Amman. Amman, Le Salt, Le Jaboc, Djérasch, el Hosn, Irbid, Beit-Ras, Mzérib, Sheik Sâad ont ensuite été visitées par notre caravane. Pour tous les détails du chemin et de ces localités, que les lecteurs veuillent bien se reporter aux deux numéros de la *Revue* indiqués ci-dessus, et aux nombreux auteurs qui en ont fait la description. Je me bornerai à publier ici les quelques inscriptions que nous avons relevées.

C'est à Jérasch, l'ancienne Gérasa, ville prise, occupée et embellie par les Romains, que nous avons trouvé les premières. Déjà on a publié plusieurs inscriptions relevées en cet endroit : toutefois je crois que les trois suivantes ne l'ont pas encore été.

La première se trouve actuellement à gauche en entrant dans ce que l'on appelle la basilique : elle sert de pierre de maçonnerie dans le pilier qui soutenait la porte, et par conséquent n'est pas à sa place première. Elle a été mutilée; il y manque une ou plusieurs lignes en haut, et quelques lettres du commencement des lignes existant encore, mais ces dernières sont faciles à suppléer.

Jérasch 1. — Quatre lignes : $0^m,40 \times 0^m,18$: hauteur des lettres $0^m,03$.

////////////////////////////////
////ΙΟΥΑΥΤΟΚΡΑΤΟ
////ϹΑΝΤϢΝΕΙΝΟΥ
////ΥϹΕΒΟΥϹϹΕΒ
ΗΠΟΛΙϹ

Cette inscription est fort bien gravée : c'est une formule dédicatoire : on peut supposer dans les lignes qui manquent ἀγαθῇ τύχῃ, ou quelque terme de ce genre.

του αυτοκρατο
(ρο)ς Αντωνεινου
(ε)υσεβους σεβ(αστου)
η πολις

C'est une preuve de la construction de la ville par l'empereur Antonin (138-161).

Les deux inscriptions suivantes se trouvaient sur la grande rue centrale, traversant Jérasch du N. E. au S. O. Elles étaient gravées sur le piédestal de statues qui ornaient cette voie, précisément en avant de la basilique, et faisant face aux propylées du grand temple.

Nous donnons d'abord la photographie des estampages, puis la reproduction et l'interprétation que nous devons au R. P. Germer-Durand :

Jérasch 2. — Quatre lignes : $0^m,75 \times 0^m,12$; haut. des lettres : $0^m,03$.

///ΡΑΚΑΙϹΜΑΥ////////ϹΕΟΥΗΡΑΝ////////////////////////////////
////ΗΠΟΛΙϹΔΙΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝΜΑΡΚΩΝΑΥΡΑΝΤ//////////////
///ΑΥΔΙΟΥΝΕΙΚΟΜΑΧΟΥΟΥΕ////ΝΟΥΑΥϹΟΥΚ////ΚΙΝΝ///
///ΥΕΤΟΥϹ/////

[Ιε]ρα Καισ(αρι) Μ(αρκῳ) Αυ[ρηλιῳ) Σεουηρ(ῳ) Αν[τωνεινῳ]
η πολις δι' επιμελητων Μαρκων Αυρ(ηλιων) Αντ[ωνιου...
Κλ]αυδιου Νεικομαχου, Ουε[ιψα]νου Αυσου, κ[αι Λι]κιν[ν[ο]υ.
Ετους.....

Jérasch 3. — Cinq lignes : $0^m,68 \times 0^m,15$; haut. des lettres : $0^m,03$.

ΑΓΑ////ΤΥΧΗΙΟΥ////////
//////ΗΠΟΛΙϹΔΙΕΠΙΜΕΑΗΤΩΝΜΑΡΑΥΡΗ
ΑΝΤΩΝΙΟΥΜΑΡϹΟΥΙΠΠΙΚΟΥΚΛΑΥΔΙΟΥΝΕΙΚΟΜΑ//////
ΟΥΕΙψΑΝΟΥΑΥϹΟΥΛΙΚΙΝΝΟΥΜΑΡϹΟΥΙΟΥϹΤΟΥΑΝΤΩ///
ΕΤΟΥϹΔΗϹ.

Αγα[θῃ] τυχῃ Ιου[λιας?.....
.....η πολις δι' επιμελητων Μαρ(κων) Αυρη(λιων)·
Αντωνιου Μαρσου ιππικου, Κλαυδιου Νεικομα (χου),
Ουειψανου Αυσου, Λικιννου Μαρσου, Ιουστου Αντω(νιου).
Ετους δϛσ- (294).

Ces deux dédicaces, malgré les mutilations qu'elles ont subies, ne manquent pas d'intérêt. Les noms des personnages auxquels elles

étaient faites ont été grattés exprès, à la suite de quelque révolution. La première semble avoir porté les noms de M. Aurèle Sévère Antonin, plus connu sous le surnom de Caracalla (211-217); l'autre, ceux de sa mère Julia Domna. La date 294 doit se rapporter à quelqu'une des nombreuses ères asiatiques. Les noms des *épimélètes* ou *curateurs* qui agissent au nom de la ville, sont les mêmes dans les deux textes, sauf que le second en contient un de plus. Ils prennent tous le gentilice de Marc-Aurèle, comme l'indique le pluriel Μαρκων écrit tout au long dans le premier texte. Presque tous les noms sont latins. La forme Μαρσου pourrait être considérée comme une erreur du lapicide, pour Μαρκου; mais elle reparaît deux fois très nettement, et on la retrouve sur une inscription inédite de Medaba. Le nom Αυσου, qui suit celui de Vipsanus, doit représenter le latin *Ausus*, peu ou point connu.

En passant à *Irbid*, l'ancienne Abila de la Décapole ou de la Batanée, et que l'on trouve écrit Λβίδα dans la géographie de Ptolémée, nous avons l'original d'une inscription publiée par M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'archéol. orient.*, p. 16) et par le R. P. Germer-Durand dans la *Revue biblique* (avril 1894, p. 260). On l'avait communiquée à ce dernier comme venant de Sébaste, sans doute par erreur, à moins que l'on n'en ait transporté une copie ou une imitation dans cette dernière localité. Le P. Germer l'a parfaitement reconnu. D'ailleurs, comme la transcription qu'on lui avait remise était très fautive, et que celle de M. Clermont-Ganneau contient aussi plusieurs inexactitudes, nous la reproduisons ici de nouveau. Comme elle est parfaitement gravée et très visible; nous avons pu la copier et l'estamper très facilement : nous pouvons donc affirmer la véracité de cette copie.

Irbid. — Sept lignes : $0^m,52 \times 0^m,32$; hauteur des lettres : $0^m,04$.

ΕΤΟΥϹΙΕΚΑΤΑΚΤΙ
ϹΙΝΤΗϹΠΟΛΕΟϹ
ΛΟΥΚΙΟϹΔΟΜΗ
ΤΙΟϹΜΑΗΩΡ
ΤΗΝϹΤΗΛΗΝΑΥΤΟ
ϹΥΝΤΩΕΝΑΥΤΗΜΝ
ΜΙΩΕΠΟΙΗϹΕΝ

Ετους ιε κατα κτισιν της πολεως Λουκιος Δομητιος Μαηωρ την στηλην αυτο(υ) συν τω εν αυτη μν(η)μ(ε)ιω εποιησεν.

La principale différence avec M. Clermont-Ganneau porte sur la date

et sur le mot Μαηωρ. Or il y a certainement ιε; c'est donc la 15e année de l'ère de la ville et non l'an 95. — Quant au mot Μαηωρ, il me semble pouvoir conjecturer dans ce mot, avec le P. Germer, la transcription grecque du latin Major, et par conséquent traduire : « La quinzième année de la construction de la ville, Lucius Domitius Major a élevé sa stèle avec le tombeau qu'elle contient. »

C'est surtout à Mzérib que nous avons découvert le plus grand nombre d'inscriptions : elles se trouvent toutes employées comme pierres de maçonnerie dans les murs du château fort que l'on a élevé en cet endroit pour protéger la caravane des pèlerins de la Mecque. Nous avons constaté sept inscriptions, mais plusieurs sont trop dégradées ou trop hautes pour que l'on puisse les relever. Leur grand nombre prouve bien l'existence d'une ville ancienne de la Décapole.

Mzérib 1. — $0^m,25 \times 0^m,21$. Hauteur des lettres : $0^m,04$.

ΚΟΥΑΔΡΑ	Κουαδρα
ΤΙΑΝΟϹΔ	τιανος Δ
ΙΟΓΕΝΟΥ	ιογενου
ϹΠΑΝΤΩ	ς παντω
ΝΦΙΛΟϹΕ	ν φιλος ε
ΤΩΝΜ̅	των μ

Traduction : « Quadratianus, fils de Diogène, ami de tous, âgé de quarante ans. » Cette inscription a été relevée et publiée par M. Schumacher (*Across the Jordan*, p. 159). Mais comme il s'y était glissé une faute de transcription, et qu'on ne l'avait pas interprétée, je la publie de nouveau ici.

Le R. P. Germer nous a aidé pour interpréter les deux inscriptions suivantes de Mzérib, ainsi que celles de *Nawa*.

Mzérib 2. — Épitaphe en vers, bien gravée sur basalte, mais incomplète : $0^m,67$ sur $0^m,42$; huit lignes; haut. des lettres, $0^m,04$:

/////ΔΕΘΑΥΜΑΤΑΚΑΛ	...δε θαυματα καλ...
/////ΞΕΝΕΠΕΙΜΑΛΑ///	...ξεν επει μαλα...
//////ΟΜΕΝΩΤΙΓΑΡΑ///	...ομενω τι γαρ α..
///ΠΑΤΡΙΚΙΟϹΕΡΑΤΗϹ	Πατρικιος ερατης
ΝΕΡΘΕΤΙΠΡΟΒΕΒΗΚΕ	νερθε τι προβεβηκε
ΑΥΤΑΡΥΠΕΡΘΕΔΕΤΙ	αυταρ υπερθε δε τι
ΛΑΘΕΟϹΠΑΡΕΧΟΗ	..λα θεος παρεχοη
ΑΝΔΡΙΦΙΛΩΠΑΤ...	ανδρι φιλωπατ(ορι).

La quatrième ligne donne le nom du défunt : « ... *Pourquoi l'aimant Patrice est-il allé en bas?* » La fin indique que Dieu a dû appeler *en haut* un homme qui a aimé son père. Nous nous en remettons aux philologues du soin de restituer le tout.

Mzérib 3. — Gravure très grossière : trois lignes, $0^m,45$ — $0^m,22$ Hauteur moyenne des lettres : $0^m,05$.

ΕΠΙΔΙΟΓ	Επι Διογ-
ΕΝΟΥϹΚΑΙΟΥ	ενους και ου-
ϹΙΧΑΝΟΥΕΚΤ	σιχανου εκτ(ισθη)-

Construit sous Diogène et Ousichanos (?)

En face de ce vieux château de Mzérib et de ses inscriptions plus vieilles encore, on venait de construire un bâtiment qui contrastait singulièrement, la station du chemin de fer du Hauran, fonctionnant déjà entre Damas et Mzérib. Nous n'en profitons pas ; d'ailleurs la voie ferrée suit la grande route des pèlerins et passe par Sheik-Miskin et et El-Kütebe, pour atteindre Es-Sanamein. Nous y parviendrons, nous aussi, mais en faisant un léger détour à l'ouest pour visiter El-Merkez et Sheik Sâad avec tous les souvenirs de Job, puis Nawa, l'ancienne *Neve*, ville de la Décapole.

Ce gros village de basalte abonde, lui aussi, en restes antiques. En regardant bien, pas une maison qui n'ait son morceau de sculpture ancienne. Nous y relevons, grâce à l'amabilité des habitants, qui ne s'est pas démentie un instant, quoi qu'en dise le guide Bædeker, deux inscriptions, la première au pied du minaret de la mosquée, qui fut jadis la tour de l'église, et la seconde dans le pavé même de la mosquée.

Nawa 1. — Épitaphe gravée grossièrement : 3 lignes : $0^m,90 \times 0,25$. Haut. moyenne des lettres : $0^m,08$.

////ΟΝΝΟϹΚΑΙΝΙΝΝΟϹΥΙΟΙ
///ΤΟΥΑΜΒΙΒΙΛΑϹΑϹΙΑ
////ΙΚΟΥ//////ΗΡΑΚΑΙ//////

[Ν]οννος και Νιννος υιοι
του Αμβιβιλας Ασια-
τ]ικου... ηρα και...

Nawa 2. — Épitaphe en vers. Bien gravée sur basalte : 0m,78 sur 0,32 : six lignes. Hauteur des lettres : 0m,04.

ΕΟϹΠΟΡΕΝΑΝΘΡΩΠΟΙϹΙΝ
ΗΘΕϹΙΤΕΡΠΟΜΕΝΟϹ· ΤΙ
ϹΤΕΟΠΩϹΠΟΛΥΜΗϹΤΟΡΙΦΩ
ΤΩΔΩΚΕΝΑΠΕΙΡΕϹΙΩϹ
ΕΝΑΜΥΜΟΝΟϹΑΛΚΙΝΟΟΙΟ
ΟϹΛΑΧΕΝΕΥΔΙΚΙΗΝ

La forme des lettres indique l'époque byzantine. Quant au sens de l'épitaphe, il est vague, comme celui de la plupart des épitaphes païennes en vers.

Nous n'avons là que la moitié de l'inscription totale : c'est en effet une inscription métrique, en distiques élégiaques, dont il ne reste que les seconds hémistiches. M. Ragon, le distingué helléniste de l'Institut catholique de Paris, qui a bien voulu la lire avec nous, pense que le εος par quoi elle commence est peut-être la fin de θεός ; que le τι qui termine le second vers a été placé là faute de place au troisième, ce qui donne alors le datif φωτί ; la syllable τω du vers 4 est sans doute la fin d'un mot au datif complément de δωκεν. En tout cas, conclut M. Ragon, nous avons bien affaire ici à des distiques élégiaques : le double spondée ἀνθρώποισιν est fréquent à la fin des hexamètres. Voici donc comment nous lirions :

... θ]εος πορεν ανθρωποισιν
... ηθεσι τερπομενος·
... τις τε οπως πολυμηστορι φωτι
... τω δωκεν απειρεσιως
... εν αμυμονος Αλκινοοιο
... ος λαχεν ευδικιην

Trouver un sens plausible à ce fragment si incomplet est un jeu de devinette que nous recommandons à nos lecteurs.

De Nawa, nous rejoignîmes la route des pèlerins à Es-Sanamein, l'ancienne Æré ; et nous allâmes camper à El-Ghabagheb, autre station du chemin de fer. Enfin le lendemain matin, terrifiés par la chaleur que nous avions éprouvée la veille, nous partions une heure avant le lever du soleil, et à sept heures et demie du matin nous descendions sur les rives enchantées du Nahr-el-Aouadj, au village d'El-Kisaouch. C'est très probablement le *Pharphar* de la Bible, dont Naaman

vantait avec raison les eaux délicieuses (IV Rois, v, 12). Elles nous semblent bien bonnes à nous aussi après les eaux tièdes et plus ou moins bourbeuses des jours précédents. Nous passons la matinée sur ses bords, tandis que trois d'entre nous font une excursion à Kankab, situé à une heure et demie environ au N.-O. Une tradition place là le lieu où Saul fut terrassé. Malheureusement je ne puis pas y aller moi-même, mais nos excursionnistes reviennent assez peu convaincus. Le soir, après trois heures de marche, nous entrions dans le paradis terrestre des Arabes, dans la vieille capitale de la Syrie, Damas!

J'interromps ici la relation du voyage : à mon grand regret, il me fut impossible d'accompagner la caravane au retour. Elle rentra très heureusement par Bâalbeck, le grand Hermon, Banias, Sidon, Tyr et toute la côte occidentale de la Palestine. Un des membres de la caravane se propose de parler de ce retour dans un prochain numéro de la *Revue*.

*
* *

M. Bliss (Jones-Frederick), déjà célèbre par les fouilles qu'il a si heureusement dirigées à Tell-el-Hésy, a été désigné par la Société anglaise *Palestine Exploration Fund*, pour diriger de nouveau les fouilles que cette Société a obtenu de faire autour de Jérusalem pendant deux ans. Nous sommes heureux du choix : il eût été difficile de trouver un homme plus compétent et plus aimable.

Grâce à cette amabilité, nous avons pu visiter en détail les premiers travaux qui ont été exécutés au S. O. de la colline supérieure, sur laquelle est situé le Cénacle.

Tout près de l'orphelinat Gobat, on a trouvé les restes d'une tour, puis tout auprès la contrescarpe très probablement, et enfin plus bas, dans la direction S. E. et E., l'escarpement lui-même, le rocher taillé à pic, sur lequel reposaient les murailles de la ville supérieure. Un canal d'égout a aussi été trouvé sous une ancienne rue, et qui sans doute avait son débouché à *Bethso*, à la porte des Ordures. — Nous espérons que ces fouilles poursuivies avec ardeur et intelligence, comme elles ont été commencées, jetteront un jour nouveau sur l'ancienne topographie de Jérusalem et serviront à trancher bien des questions restées douteuses.

*
* *

Pendant que l'on fouille au S. O., des découvertes ont été faites aussi

au nord, à 100 mètres de notre couvent de Saint-Étienne et de la route de Naplouse, vers l'Ouest.

Deux indigènes creusant pour asseoir les fondations d'une maison nouvelle, ont mis au jour une très belle mosaïque. Elle est complète, intacte, chose rare à Jérusalem.

Cette mosaïque, qui a beaucoup de rapports avec une autre découverte depuis longtemps sur le mont des Oliviers, et qui est maintenant dans les terrains russes, est comme elle le pavement d'une chapelle mortuaire. L'âme, représentée par les divers oiseaux et animaux, est entrée dans le ciel que symbolise la vigne dans laquelle ces animaux sont enlacés. La cage fermée est l'image de l'âme encore retenue dans la prison du corps. Dans le haut, à la naissance de l'abside, se trouve une inscription arménienne dont le sens ne souffre aucun doute. En voici la traduction :

« En souvenir et pour le salut de tous les Arméniens dont Dieu sait le nom. »

Tout autour et au-dessous, on a trouvé des tombeaux, des ossements, des lampes, des verreries, puis un fragment d'inscription grecque, qui est aussi celle d'un tombeau :

ΚΗ ΔΙΑΦ
CA ΤΧΦ
ΟΜΙΟΝ

Les deux premiers mots, dont restent les fragments, étaient certainement θηκη διαφερουσα..

C'est donc bien réellement un cimetière, peut-être même celui de Saint-Étienne qui s'étendait jusque-là.

Fr. Paul-M. Séjourné.

CHRONIQUE GÉNÉRALE.

LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES.

Le Xe congrès des orientalistes a ouvert ses sessions à Genève, le 4 septembre dernier. M. Frey, président de la Confédération Suisse, était président d'honneur, M. Édouard Naville, président. Nous n'avons pas à reproduire les discours d'entrée dont les journaux ont donné l'analyse, ni à suivre le congrès dans toutes ses opérations. Nous voulons seulement montrer son importance pour les questions bibliques qui ont surtout été traitées dans la section sémitique.

Cette section, présidée par le professeur Kautzsch, reviseur de la grammaire de Gesenius, contenait presque toutes les illustrations du sémitisme et de l'exégèse, surtout en Allemagne. Un seul banc d'écolier réunissait côte à côte les professeurs D. H. Müller, Fried. Delitzsch, Paul Haupt, J. Halévy. Les vice-présidents étaient MM. Oppert et Tiele.

Tous ces savants sont invités par le comité genevois aux plus agréables distractions, mais ils les méritent assurément par leur ardeur à prendre part aux séances, qui sont vraiment des séances de travail, durant plus de trois heures. Il n'en est pas du congrès des orientalistes comme de certains autres où tout est réglé d'avance, dans lesquels la discussion après les rapports, si alléchante pour le public, paraît redoutée du bureau qui l'évite le plus possible. Ce n'est pas, tant s'en faut, une société d'admiration mutuelle; la moindre opinion formulée est passée au crible de la critique, et c'est merveille de voir avec quelle rapidité les maîtres se rappellent le contexte des passages discutés devant eux.

Dès la première réunion, dans laquelle on pensait seulement constituer le bureau, le professeur Guthe, de Leipzig, a proposé quelques éclaircissements sur plusieurs passages de la Bible au moyen de quelques légères transformations. Cette manière de résoudre les difficultés a suscité l'opposition de plusieurs savants, entre autres de M. Halévy qui n'admet pas qu'on change le texte sans une urgente nécessité et qui me disait en sortant : « Vous voyez comme nous défendons la Bible ».

Une discussion plus générale s'est engagée le lendemain sur le Cantique des Cantiques. M. Bruston, professeur de théologie protestante à Montauban, considère ce livre comme un poème dramatique, ni tragédie, ni comédie, mais d'un genre à la fois sérieux et gai, un drame. Le roi Salomon veut faire entrer dans son harem une Sunamite :

mais celle-ci, fidèle à son amour pour un berger, résiste aux excitations des femmes du roi comme à ses flatteries. Cependant il y a mariage réel et non fictif, comme le voulait Ewald : mais ce mariage est celui de Salomon avec une princesse étrangère, probablement tyrienne. La Sunamite retourne libre à ses champs, car l'amour est fort comme la mort, c'est-à-dire qu'il triomphe de tout, même de la crainte de la mort. Il n'y a donc rien que de moral et de chaste dans le poème, même dans son sens littéral.

Le professeur Bickell n'admet pas que le Cantique soit un drame : il pense que toute cette conception de drame repose sur quelques versets qu'il suppose altérés, et s'offre à faire la démonstration : mais comme elle aurait quelque longueur, le président lui refuse la parole.

Après une courte discussion sur la question du drame, une opinion extrême se fait jour : c'est celle du professeur Duhm, de Bâle, représenté par un de ses élèves. Pour lui, ce poème, considéré comme exubérant d'une poésie naïve, est au contraire le produit d'un art raffiné, tout y est ironique et satirique. Salomon y est tourné en ridicule. Il est cependant remarquable que le professeur Duhm croit le poème très ancien. Une satire contre Salomon n'avait de sens que lorsque le ressentiment était encore vif contre lui dans Israël, et la mention de Thirza marque que Samarie n'était pas encore construite.

Le professeur Guthe proteste contre cette interprétation d'une merveilleuse poésie; il croit qu'on entre dans la voie du subjectivisme. Ce que nous savons de certain, c'est qu'il s'agit d'une noce; si nous voulons faire de l'exégèse objective, informons-nous de tous les usages de l'Orient, alors nous aboutirons à un résultat sérieux.

La discussion est close. Mrs Lewis lit un rapport sur les deux lectionnaires syriaques palestiniens, découverts au Mont-Sinaï par Mrs Lewis et M. Rendel Harris. Ce que la courageuse savante ne dit pas, mais dont nous pouvons témoigner, puisque nous avons eu l'honneur de faire sa connaissance au couvent de Sainte-Catherine, ce sont les fatigues qu'elle a endurées et le zèle qu'elle a mis à photographier et à transcrire elle-même ce précieux manuscrit.

Citons encore parmi les rapports relatifs aux questions bibliques :

L'abbé Bourdais : Sur le procédé de sectionnement dans la cosmogonie sémitique.

Paul Haupt : Die Lage des Paradieses; Der Ursprung der fünf Bücher Mose.

Charles Wright : On the LXX Version of the Book of Ecclesiastes.

Schwarzstein : Ueber die biblische Ethnographie nach einer arabischen authentischen Tradition.

Par les soins de M. le professeur Gautier de Lausanne, les amis de la Palestine ont tenu une réunion non officielle, et dont par conséquent il ne sera pas question dans la publication des rapports.

M. Gautier a été choisi pour présider.

M. le professeur Furrer, de Zürich, a pris la parole au nom de l'Association allemande de Palestine. Il a rappelé tout ce qu'elle a fait pour la connaissance de la Terre Sainte, en particulier par les travaux de MM. Schick, Schumacher et Guthe.

Le Révérend Dr Ginsburg, de Londres, a recommandé à l'attention du Congrès l'œuvre de la Société anglaise qu'il représente.

Le Père Lagrange a présenté la photographie de la magnifique mosaïque arménienne récemment découverte, et montré qu'elle fait partie du cimetière qui entourait de tous côtés la basilique de Saint-Étienne. Il en résulte que la basilique d'Eudocie ne pouvait être à l'ouest du chemin.

Le professeur Socin, de Leipzig, constate que les études palestiniennes demandent surtout des hommes habitant le pays, toujours prêts à profiter des découvertes : le temps est venu de se hâter, car les traditions et les usages sont menacés par l'envahissement des chemins de fer.

M. Halévy identifie trois localités mentionnées par les inscriptions cunéiformes de Tell Amarna. Zinzar est Larissa, Katana est Kataneh, dans la Damascène, enfin le pays de Dimaschki ou pays des plantes est bien Damas, situé dans une région verdoyante.

Pour conclure, quelques paroles du président pour féliciter de leurs travaux la Société anglaise, la Société allemande et la nouvelle École d'Études bibliques.

Naturellement la question sumérienne a été l'objet de débats très animés entre M. Oppert et M. Halévy.

M. Hommel a présenté la liste des noms de nombre en sumérien afin d'apporter une nouvelle preuve de son existence. Mais beaucoup d'autres refusent de s'expliquer, ce qui prouve que la thèse de M. Halévy gagne du terrain.

M. le professeur Delitzsch a présenté le premier fascicule, de *aleph* à *daleth*, de son dictionnaire assyrien-allemand manuel : on assure que le reste paraîtra avant la fin de l'année. Je termine par cette bonne nouvelle. Une discussion plus approfondie ne peut avoir lieu avant la publication des rapports.

On ne saurait trop encourager les savants catholiques à assister à ces congrès. Ils y sont reçus, je le sais, avec une parfaite courtoisie.

Genève, septembre 1894.

Fr. J.-M. Lagrange.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1894.

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. LETTRE ENCYCLIQUE DE NOTRE SAINT-PÈRE LÉON XIII sur l'étude de l'Écriture Sainte. 1

II. LE SYMBOLE DES APOTRES. — Comparaison du texte reçu et du texte ancien; origines du texte primitif. — L'abbé P. Batiffol. 30

III. ANALECTA EXEGETICA. — Notæ ad locos quosdam difficiliores Evangeliorum. — Luc., I, 45; — Luc., I, 76 s. — Luc., II, 7. — Luc., II, 14. — Luc., XI, 36. — Io., III, 29. — Io., VI, 14-21, coll. Matth., XIV, 22-34, et Marc., VI, 45-53. — Io., XII, 21. — R. P. van Kasteren, S. J. . . 52

IV. L'ÉPOQUE DU SECOND AVÈNEMENT DU CHRIST. — Il est impossible de tirer de l'Écriture Sainte la preuve que les apôtres ont cru à l'avènement prochain du Christ, pour juger les vivants et les morts. — R. P. Haghebaert, O. P. 71

V. LE SERMON « IN MONTE » SELON S. MATTHIEU (V, VI, VII), « in loco campestri », selon S. Luc (VI, 20-49). — Ces deux discours de N.-S. ne doivent pas être identifiés, ils ont été prononcés dans des circonstances différentes. — L'abbé Azibert. 94

VI. SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE. — Comment saint Augustin a défendu contre les Manichéens le Nouveau Testament et l'Ancien. — L'abbé C. Douais. 110

VII. CHRONIQUE. — Lettre de Jérusalem. — Un second milliaire arabe d'Abd-el-Melik. — Notes topographiques. — Programme des conférences. — R. P. Lagrange, O. P. 136

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — Sinaï et Syrie, par le R. P. Jullien, S. J. — L'exégèse catholique en Allemagne. — De oneribus biblicis contra gentes, par l'Abbé Robert. — REVUE DES REVUES. — Le Muséon, la Civilta cattolica, Katholik, Theol. Quartalschrift, Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins, la Science Catholique, l'Université catholique, etc. 142

IX. NÉCROLOGIE. — Le P. Savi. 159

N° 2. — Avril.

I. LA RÉVÉLATION DU NOM DIVIN JÉHOVAH. — Le mot Jéhovah était connu bien avant Moïse, il est d'origine araméenne; c'est le sens et la puissance du mot Jéhovah, qui a été révélé au temps de l'Exode. — L'abbé Robert, de l'Oratoire de Rennes. 161

II. LA COSMOGONIE MOSAIQUE (*suite*). — Examen des deux systèmes concordiste et idéaliste, d'après la théologie et la tradition. — Conclusion en faveur de l'idéalisme. — R. P. Semeria, barnabite. 182

III. L'APOCALYPSE D'ISAIE (XXIV-XXVII). — Traduction et exégèse. — Le principal objet du morceau est la fin des temps; cependant le cadre histo-

Pages.

rique est l'époque qui suivit la prise de Samarie, rien n'empêche de l'attribuer à Isaïe. — R. P. LAGRANGE, O. P. 200

IV. DE L'APPARITION DE DIEU A MOISE SUR LE MONT HOREB (Ex., III). — Cette manifestation sensible n'est pas l'apparition immédiate de Dieu lui-même; Jahveh a révélé sa présence à Moïse par le ministère visible d'un ange. — R. P. MONTAGNE, O. P. 232

V. ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE. — I. Épigraphie chrétienne : Gaza, Asealon, Césarée, Sidon, Emmaüs-Nicopolis, Bab-el-Oued. — II. Antiquités romaines trouvées à Jérusalem. — Inscription greeque de Sébaste. — R. P. GERMER-DURAND, de l'Assomption. 248

UNE INSCRIPTION GRECQUE SUR LES MURS DE JÉRUSALEM. — R. P. SÉJOURNÉ, O. P.. 260

VI. CHRONIQUE. — LETTRE DE JÉRUSALEM. — Excursion à Sebbé (Masada). — R. P. LAGRANGE, O. P. 263

VII. UNE DÉCOUVERTE EUCHARISTIQUE. — L'oiseau en terre cuite et en forme de custode, trouvé à Oumm-Thouba, représente un paon, il contenait la sainte Eucharistie. — R. P. CRÉ, des missionnaires d'Alger. 277

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — KNABENBAUER, S. J., Commentarius in Evang. sec. Marcum.— PADOVANI, in epistolas ad Thessalonicenses et ad Timotheum. — SENEPIN, S. J., de divinis Scripturis. — Le Cardinal MEIGNAN, les Prophètes d'Israël. — FUNK, Die apostolischen Constitutionen. — REVUE DES REVUES. — Revue sémitique, Palestine Exploration Fund, Revue de l'Orient latin. 292

IX. PUBLICATIONS RÉCENTES. 310

N° 3. — Juillet.

I. MASPHA ET LES VILLES DE BENJAMIN GABAA, GABAON ET BÉROTH. — Maspha est à el'Bireh, Gabaa à Schâfât, Gabaon à Nébi-Samuel, Beroth à el Gib. — L'abbé HEIDET. 322

II. L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN. — Règne de J.-C. pendant mille ans. — Déchaînement de Satan et dernière persécution. Gog et Magog. — Déluge de feu. Résurrection et jugement général. — La Jérusalem céleste et la damnation. Épilogue. — R. P. GALLOIS, O. P. 357

III. COMMENT S'EST FORMÉ LE NOUVEAU TESTAMENT. — Examen critique d'un livre de M. Sanday sur les origines de l'inspiration biblique. — L'abbé BATIFFOL 375

IV. LA CRÉATION D'APRÈS LA GENÈSE ET LA SCIENCE. — Réponse au R. P. Semeria. Le premier chapitre de la Genèse contient la liste historique et chronologique des œuvres de la Création, d'après l'ordre même de la Science. Les divisions en jours représentent simplement une semaine modèle. — L'abbé ROBERT. 387

V. LES PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ. — Psaume CVII (CVI). Explication, cadre historique. — Dom PARISOT, O. S. B. 402

VI. SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE (*suite*). — L'unité historique de la religion; les défenseurs de l'unité de la religion avant saint Augustin, l'argument de saint Augustin. — L'abbé DOUAIS. 410

Pages.

VII. LA TABLETTE DE LACHIS. — Lecture et interprétation de la tablette trouvée à Tell-el-Hesy (Palestine). — R. P. SCHEIL, O. P. 433

VIII. CHRISTUM IN CUBILE. — Prétendue citation de l'Évangile dans le Sacramentaire léonien. — L'abbé BATIFFOL 437

IX. CHRONIQUE. — LETTRE DE JÉRUSALEM. — L'École biblique de Jérusalem, d'après M. Vigouroux. — Les conférences de Jérusalem, à l'École biblique et à la société anglaise. — Notes topographiques. — R. P. LAGRANGE, O. P. 439

X. UNE TRADITION BIBLIQUE A JÉRUSALEM. — Saint-Étienne. L'église de Sion est le lieu de la sépulture momentanée de saint Étienne; la basilique d'Eudocie a été bâtie au lieu de la lapidation; la vallée de Gethsémani conserve un souvenir dont l'objet précis est inconnu. — R. P. LAGRANGE, O. P. 452

XI. BIBLIOGRAPHIE. — A. Merx, Ein samaritanisches Fragment. — Revue chrétienne 484

N° 4. — Octobre.

I. LA PARABOLE DE L'ENFANT PRODIGUE. — Étude sur la physionomie intellectuelle de N.-S. J.-C. — Explication du texte, transcendance de l'enseignement. — R. P. OLLIVIER, O. P. 489

II. L'ÉGLISE NAISSANTE, INTRODUCTION HISTORIQUE A L'ÉTUDE DU N. T. — L'Église étudiée d'après les sources païennes, sa notoriété et sa situation légale. — L'abbé BATIFFOL. 503

III. L'ÉVANGILE DE PIERRE. — Texte et traduction du fragment apocryphe. Ses rapports avec les Évangiles canoniques. — Son importance. — R. P. SEMERIA, barnabite. 522

IV. NÉHÉMIE ET ESDRAS. — La mission de Néhémie antérieure à celle d'Esdras. Les deux missions sous les rois Artaxerxès II et Artaxerxès III. R. P. LAGRANGE, O. P 561

V. DE VISIONIBUS EZECHIELIS PROPHETÆ. — Explicatio nova, adhibitis recentioribus documentis. — R. P. HEBRANS, S. J. 587

VI. LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE. — Elle existe, elle ne peut être conçue sur un système différent avant et après le déluge. — L'abbé ROBERT. . . . 605

VII. ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE. — Milliaires et inscriptions grecques. — R. P. GERMER-DURAND, de l'Assomption. 614

VIII. CHRONIQUE. — Lettre de Jérusalem. — Inscriptions grecques. — R. P. SÉJOURNÉ, O. P. 615

— Le Congrès des Orientalistes. 631

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE,

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS DE L'*ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES* DE JÉRUSALEM.

L'École pratique d'études bibliques, fondée à Jérusalem par les Dominicains dans leur couvent de Saint-Étienne, en est à sa cinquième année d'existence.

Le but que s'étaient proposé les fondateurs de l'École biblique de Jérusalem avait été d'établir, dans ce lieu où toutes les confessions chrétiennes se rencontrent et rivalisent, une mission catholique qui fût en même temps une mission scientifique; — de faire de cette mission scientifique une école où la sainte Écriture fût étudiée spécialement, et étudiée de préférence dans son sens historique, avec toutes les lumières que l'archéologie, la topographie, la linguistique, et aussi la pratique de l'Orient, peuvent ajouter à celles de la tradition; — de travailler à ce que l'enseignement de cette école fût assez approfondi et assez pratique pour être à part et pour tenir lieu de l'enseignement de toute autre université catholique d'Europe, et engager les étudiants à y venir conquérir les grades théologiques.

Les encouragements sont venus en foule à l'École biblique. Le plus récent lui était donné naguère par la voix autorisée entre toutes d'un maître qui venait de la visiter. M. Vigouroux, professeur au séminaire Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris, écrivait à son directeur :

« Les succès déjà obtenus par votre Œuvre nous montrent combien la création de l'École biblique est venue à son heure. Pour l'étude des arts libéraux et de la littérature profane, les plus grands pays d'Europe ont créé des écoles à Rome et à Athènes; pour l'étude de la théologie, on a fondé de nombreux séminaires à Rome; pour l'étude de la littérature biblique, le zèle des fils de Saint-Dominique a ouvert l'École de Jérusalem. L'utilité en est si évidente que vous voyez accourir auprès de vous des élèves venus non seulement de France, mais aussi d'Allemagne, de Pologne, d'Italie et même d'Amérique. Je ne doute pas que leur nombre n'augmente à mesure que votre École sera plus connue. Vous avez tout organisé de manière à leur rendre le séjour non seulement fructueux, mais aussi commode

et agréable. Le voyage de Terre Sainte est devenu maintenant très facile. Ils trouveront donc chez vous, avec les satisfactions et les jouissances de la piété qu'on goûte aux Lieux saints, tous les avantages et ressources qui peuvent les aider à faire un travail sérieux et fécond. Le Souverain Pontife élevait récemment la voix pour dire au monde entier, d'une manière solennelle, dans son encyclique *Providentissimus*, combien il importe que les catholiques se livrent avec zèle à l'étude des saintes Écritures, et combien il est désirable de former des professeurs en état de les interpréter et de les défendre avec compétence et autorité. Votre École de Jérusalem répond parfaitement aux vues de Léon XIII; elle unit l'orthodoxie à la science, elle possède tout ce qui est nécessaire pour acquérir une connaissance sérieuse et approfondie des saintes Lettres, et elle est destinée à devenir pour l'Église entière une pépinière féconde d'excellents professeurs. »

Dans l'exercice 1893-1894, l'École a eu des cours d'exégèse et d'archéologie, de topographie et de géographie, d'hébreu rabbinique, d'arabe, de syriaque, d'assyrien, sans parler des conférences sur divers sujets.

Les cours de Saint-Thomas permettent d'acquérir les grades en théologie comme au Collège romain de la Minerve.

Aux cours se sont ajoutées les excursions archéologiques : en novembre, quatre jours dans le pays des Philistins; en janvier, huit jours sur les bords de la mer Morte dans la direction du sud; en mars, trois jours au nord de Benjamin; en mai et juin, trente jours sur la rive orientale du Jourdain; à Damas, avec retour par Césarée. L'année précédente, on est allé au Sinaï, avec retour par le désert.

A plus d'une reprise déjà, l'opinion scientifique, représentée par des revues comme la *Revue archéologique*, la *Revue historique*, la *Byzantinische Zeitschrift*, ont exprimé l'intérêt que provoquaient les recherches topographiques et archéologiques des membres de l'École biblique. La commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* a tenu à compter ces mêmes membres parmi ses correspondants.

Sans prétendre mériter l'attention de la catholicité, l'École biblique a pris en partie pour elle ce que S. S. le pape Léon XIII écrivait dans son encyclique *Providentissimus :* « Il nous est doux de louer ici la conduite de certains catholiques, qui, afin que les savants puissent se livrer à de telles études et les faire progresser, leur fournissent des secours de toute sorte, formant des associations auxquelles ils donnent généralement des sommes abondantes. C'est là un emploi de la fortune tout à fait excellent et bien approprié aux nécessités de l'époque. »

La Revue biblique internationale, fondée et dirigée par les professeurs de l'École biblique, a pour but de compléter l'œuvre : faire parvenir à un cercle illimité de lecteurs quelque chose de l'enseignement de l'École pratique de Jérusalem ; — acquérir à cet enseignement la collaboration écrite des savants catholiques d'Europe ; — suivre le mouvement des études bibliques dans les centres universitaires, dans les revues, dans les livres ; — contribuer à ce que la science de l'Écriture sainte profite entre les mains de chacun des travaux de tous.

La Revue biblique internationale achève sa troisième année d'existence. Ses rédacteurs lui sont venus de tous côtés : Jérusalem a donné les Pères Germer-Durand, Cré, Séjourné, Lagrange, l'abbé Heidet ; Rome, le P. Semeria ; la France, l'abbé Vigouroux, l'abbé Robert, l'abbé Jacquier, l'abbé Batiffol, l'abbé Douais, dom Parisot, le P. Scheil ; la Belgique, Mgr Lamy, le P. Haghebaert ; l'Allemagne, le P. de Loë ; la Hollande, les Pères van Kasteren et Hebrans, etc., etc.

Les sujets traités ont embrassé les questions d'authenticité, de critique textuelle, d'interprétation, de topographie, d'épigraphie sémitique et grecque.

Chaque numéro a donné une Chronique palestinienne, une Revue des Revues et des Livres, des comptes rendus critiques. Les efforts les plus sérieux sont faits en ce moment pour assurer une collaboration plus étendue encore, pour développer le service des informations, pour faire de la Revue biblique, seule revue catholique exclusivement consacrée à l'Écriture sainte, une revue aussi solide, aussi complète, aussi indispensable que possible.

Le succès acquis est pour faire espérer un avenir meilleur encore. La Revue biblique s'est répandue facilement dans les cercles instruits du monde catholique, dans les grands centres d'études du protestantisme anglais et allemand. Elle compte des lecteurs dans les deux Amériques et en Asie. Elle ambitionne de pénétrer de plus en plus dans les séminaires.

Qu'il y ait une question biblique pour les hommes d'Église, comme il y a une question sociale pour les hommes d'État, c'est ce qu'il est difficile de ne pas reconnaître. Et que cette question biblique comporte une solution scientifique, c'est ce que l'encyclique *Providentissimus* rappelait naguère : le fondement du théologien est l'autorité inébranlable de la parole de Dieu, mais il a le devoir de demander à la science la réponse aux questions que la science soulève. La science de l'Écriture sainte s'enrichit tous les jours, elle s'enrichit de ce qu'elle acquiert de nouveau et de ce qu'elle abandonne de vieilli :

aux catholiques, il convient non seulement de discerner et de garder le bon grain, mais encore, selon le conseil de saint Jérôme, d'avoir les yeux levés sur les moissons qui mûrissent, *habere illa lumina quae in candentes segetes sublimari Jesus præcepit.*

C'est cette œuvre de conservation et de progrès que l'École biblique de Jérusalem et que la Revue biblique internationale travaillent à promouvoir et à laquelle ils convient les catholiques, — savants, étudiants, abonnés, bienfaiteurs, — de collaborer.

RENSEIGNEMENTS PRATIQUES.

ÉCOLE BIBLIQUE.

Le cours dure deux années (d'octobre à juillet).

Le prix de la pension est de 150 francs par mois, tout compris, logement, nourriture, éclairage, blanchissage, pourboires dans les promenades, montures pour les excursions d'une journée une ou deux fois par mois.

Les voyages sont réglés au prix de 15 francs par jour; la pension est déduite tout le temps que dure le voyage.

REVUE BIBLIQUE.

La *Revue* paraîtra à partir du mois de janvier chez M. Lecoffre, éditeur, 90, rue Bonaparte. La direction est au couvent de Saint-Étienne, l'administration chez l'éditeur, à Paris.

Les livres envoyés gratuitement pour la revision devront, autant que possible, être expédiés à Jérusalem, par la poste.

La *Revue* est trimestrielle, elle paraît en fascicules de 160 pages. Le prix de l'abonnement est de 12 francs pour la France, de 14 francs pour l'étranger.

L'École et la *Revue* ont été jusqu'à présent une lourde charge pour un couvent de missions, dénué de toutes ressources fixes. Les étrangers demandent si leur avenir est assuré par des fondations. Rien de pareil n'existe.

On recommande à la charité des catholiques, qui croient que l'œuvre la plus utile à l'Église est celle qui touche à la vérité la plus haute et aux fondements de la foi, la fondation de bourses : 1° pour permettre aux universités et à NN. SS. les Évêques d'envoyer des étudiants à Jérusalem; 2° pour aider la *Revue biblique* en fournissant une rétribution aux rédacteurs; 3° pour assurer le traitement des professeurs.

Pour plus amples renseignements, s'adresser au couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem, ou au bureau de la *Revue*, chez l'éditeur, 90, rue Bonaparte.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6758